

## *BAB 4*

*FATWA-FATWA YANG  
DIKELUARKAN MELALUI  
PENDEKATAN IJTIHAD  
TARJĪHĪ*

## Pendahuluan

Sebagaimana yang telah disebutkan dalam bab yang lepas, Enakmen Majlis Agama Islam Dan Adat Istiadat Melayu Kelantan bil. 4 tahun 1994 seksyen 37 (1) dan (2) memperuntukkan bahawa fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh Jemaah Ulama hendaklah mengikut *qawl* muktamad dari mazhab Syafi'i. Sekiranya *qawl* muktamad ini bertentangan dengan kepentingan umum hendaklah diikuti mana-mana mazhab Islam yang muktabar kecuali dalam perkara-perkara yang berkaitan dengan akidah, maka *qawl Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* hendaklah diikuti. Apabila diperhatikan kepada fatwa-fatwa yang telah dikeluarkan, terdapat beberapa fatwa yang telah dikeluarkan dengan tidak mengikut *qawl* muktamad dari mazhab Syafi'i samada pendapat yang lain dalam mazhab Syafi'i atau pendapat dari mazhab lain selain mazhab Syafi'i. Keadaan ini berlaku disebabkan oleh perkara-perkara tertentu.

Dalam mengeluarkan fatwa tersebut, Jemaah Ulama telah melakukan usaha yang bersungguh-sungguh dan kajian yang teliti sebelum mengambil apa-apa keputusan hukum. Usaha dan kajian ini sebahagiannya berasaskan pendekatan *ijtihad tarjīhī* sebagaimana yang telah dihuraikan di dalam bab yang kedua. Oleh itu, dalam bab ini penulis akan cuba mengenengahkan fatwa-fatwa yang berkaitan dan cuba membuat penganalisan dari beberapa sudut. Sebelum itu, dijelaskan terlebih dahulu berkenaan dengan konsep fatwa dan perkara-perkara yang berkaitan dengannya.

#### 4.1 Konsep Fatwa

Perkataan fatwa berasal daripada Bahasa Arab. Ia berasal dari kata kerja *fatā-yafīṭu-fatwan* yang bermaksud telah sebatu sifat pemurah pada diri seseorang.<sup>1</sup> Dari sudut syarak pula ia bermaksud jawapan yang berkenaan dengan kemusykilan hukum syarak atau perundangan.<sup>2</sup> Ia juga disebut sebagai apa sahaja yang dijelaskan oleh seorang *faqīh*.<sup>3</sup> *Fatwā*, *futwā* dan *futyā* membawa maksud yang sama.<sup>4</sup>

Daripada sini, perkaitan maksud fatwa dari sudut bahasa dengan maksudnya dari sudut syarak dapat dilihat. Sebagaimana seseorang yang sangat pemurah menjadi tempat tumpuan orang ramai untuk meminta sesuatu keperluan, begitu juga dengan orang yang mengeluarkan fatwa juga menjadi tempat tumpuan orang ramai untuk meminta keperluan. Bezanya seseorang yang sangat pemurah menjadi tumpuan orang ramai untuk meminta keperluan yang bersifat material manakala orang yang mengeluarkan fatwa pula menjadi tumpuan orang ramai untuk meminta keperluan yang bersifat keakhiratan iaitu penjelasan hukum syarak.

---

<sup>1</sup> Luwīs Ma'lūf al-Yasū'ī (1987), *Munjid al-Ṭullāb*, cet. 33, Beirut : Dār al-Masyriq, h. 536.

<sup>2</sup> Ibrāhīm Anīs et. al (1972), *al-Mu'jam al-Wasīṭ*, j. 1, cet. 2. Kaherah : Dār al-Ma'ārif, h. 673.

<sup>3</sup> Ibn Manzūr (1993), *Lisān al-'Arab*, j. 10, c. 3. Beirut : Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, h. 183; Al-Ṭāhir Aḥmad al-Zāwī (1983), *Mukhtār al-Qāmūs*, (T.T.P) : al-Dār al-'Arabiyyah lilkitāb, h. 468.

<sup>4</sup> Luwīs Ma'lūf al-Yasū'ī (1987), *op. cit.*; Ibrāhīm Anīs et. al (1972), *op.cit.*, h. 674; Ibn Manzūr (1993), *ibid.*; Al- Ṭāhir Aḥmad al-Zāwī (1983), *ibid.*

Dalam Bahasa Arab, individu yang memberi jawapan atau mengeluarkan fatwa dipanggil *al-muftī*,<sup>5</sup> yang disebut di dalam Bahasa Malaysia dengan sebutan yang hampir sama iaitu mufti.<sup>6</sup> Ianya adalah seorang mujtahid ataupun *faqīh*.<sup>7</sup> Manakala perbuatannya menerangkan hukum dan mengeluarkan fatwa tersebut disebut *al-iftā'*.<sup>8</sup> Orang yang bertanya pula disebut *al-mustaftī*,<sup>9</sup> manakala perbuatan penanya meminta fatwa daripada mufti dipanggil *al-istiftā'*<sup>10</sup> dan perkara yang ditanya pula disebut *al-mustaftā fih*.<sup>11</sup>

Daripada istilah-istilah di atas, dapat dilihat beberapa unsur yang perlu wujud dalam proses mengeluarkan fatwa iaitu *al-muftī*, *al-iftā'*, *al-mustaftī*, *al-istiftā'* dan *al-mustaftā fih*. Dengan kata lain proses mengeluarkan fatwa melibatkan dua pihak utama, pihak yang bertanya dan pihak yang menjawab. Pihak yang bertanya terdiri daripada pelbagai golongan seperti orang awam, hakim, pemerintah dan sebagainya,<sup>12</sup> manakala pihak yang menjawab pula adalah pihak mufti samada berlaku secara ijtihad *fardī* mahupun *jamā'ī* melalui satu jawatankuasa.

<sup>5</sup> Ibrāhīm Anīs *et. al* (1972), *ibid*.

<sup>6</sup> Sheikh Othman bin Sheikh Salim *et. al* (1989), *Kamus Dewan Edisi Baru*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa Dan Pustaka, h. 839.

<sup>7</sup> Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad bin al-Syawkānī (1994), *Irsyād al-Fuḥūl ilā Tahqīq al-Ḥaqq min 'Ilm al-Uṣūl*, Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 392; 'Alī bin Muḥammad al-Āmidī (1986), *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, j. 2, juz. 4, c.2. Beirut : Dār al-Kitāb al-'Arabī, h. 227.

<sup>8</sup> Luwīs Ma'lūf al-Yasū'ī (1987), *op. cit.*; 'Alī bin Muḥammad bin 'Alī al-Jurjānī (1998), *Kitāb al-Ta'rīfāt*, Ibrāhīm al-Abyārī (ed), c. 4. Beirut : Dār al-Kitāb al-'Arabī, h. 49.

<sup>9</sup> 'Alī bin Muḥammad al-Āmidī (1986), *op.cit.* h. 228.

<sup>10</sup> Luwīs Ma'lūf al-Yasū'ī (1987), *op.cit.*

<sup>11</sup> Wahbah al-Zuhaylī (1986), *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, j. 2, Damsyiq : Dār al-Fikr, h. 1157.

<sup>12</sup> Dr. Mohd Daud Bakar (1997), "Instrumen Fatwa dalam Perkembangan Perundangan Islam", dalam *Jurnal Syariah*, j. 5, bil. 1, Kuala Lumpur : Bahagian Pengajian Syariah Akademi Islam Universiti Malaya, h. 1.



Pada dasarnya, mufti hendaklah seorang yang memiliki syarat-syarat kelayakan untuk berijtihad<sup>13</sup> bagi melayakkannya mengeluarkan fatwa. Dia mestilah seorang yang mampu mengemukakan dalil-dalil dan mengeluarkan hukum daripada dalil-dalil tersebut. Begitu juga seorang mufti mestilah mampu *mentarjīh* dan *mentakhrījkan*<sup>14</sup> pendapat-pendapat *fuqahā'* mazhab. Walaubagaimanapun, dewasa ini istilah mufti juga dipakai bagi golongan *fuqahā'* yang mendalami sesuatu mazhab di mana kemampuan mereka terbatas kepada memaklumkan teks-teks yang terdapat dalam kitab-kitab *fiqh*. Penggunaan istilah mufti dalam keadaan begini dianggap sebagai penggunaan dalam bentuk *majāz*.<sup>15</sup>

Selain syarat-syarat kelayakan, mufti juga mestilah memiliki syarat-syarat tambahan lain seperti memahami realiti pertanyaan tersebut. Begitu juga mufti mestilah mengetahui keadaan diri penanya dan persekitarannya bagi mengetahui sejauh mana kesan positif atau negatif fatwa tersebut kepada mereka. Hal ini supaya mufti tidak akan mengeluarkan fatwa secara sambil lewa dan dilihat menjadikan agama Allah sebagai ejekan dan mainan.<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> Lihat syarat-syarat kelayakan ijtihad dalam bab pertama, h. 46-56.

<sup>14</sup> Iaitu mengeluarkan hukum bagi perkara-perkara yang belum dikeluarkan hukum oleh imam mazhab mereka melalui kaedah-kaedah mengeluarkan hukum yang telah digariskan oleh imam mazhab mereka. Lihat Wahbah al-Zuhayli (1986), *op.cit.* h. 1080.

<sup>15</sup> Wahbah al-Zuhayli (1986), *ibid.*, h. 1156.

<sup>16</sup> Muḥammad Abū Zahrah (t.t), *Uṣūl al-Fiqh*, (T.T.P) : Dār al-Fikr al-'Arabī, h. 401.

Oleh sebab itulah para ulama telah mengenakan syarat-syarat yang ketat bagi seseorang mufti. Diriwayatkan daripada Imām Aḥmad bahawa beliau pernah menyebut lima sifat yang mesti dimiliki oleh seorang mufti :<sup>17</sup>

- i- Mempunyai niat yang baik. Sekiranya dia tidak mempunyai niat yang baik, dia tidak akan mendapat petunjuk dan ucapannya juga tidak berpanduan kepada petunjuk.
- ii- Mempunyai ilmu yang mendalam, lemah lembut, kehormatan diri dan bersikap tenang.
- iii- Mempunyai kekuatan diri, fizikal dan mental bagi mengharungi dan menguasai bidang yang diceburinya.
- iv- Mempunyai keperluan diri dan keluarga yang mencukupi agar tidak dipandang hina oleh masyarakat.
- v- Memahami situasi kehidupan masyarakat semasa.

Mengikut Imām Aḥmad, kelima-lima ciri ini merupakan tonggak kekuatan dalam mengeluarkan fatwa. Ketidakwujudan mana-mana ciri di atas akan menyebabkan berlakunya kelemahan pada diri seseorang mufti.<sup>18</sup>

Selain memiliki ciri-ciri di atas, mufti juga perlu mengetahui beberapa perkara lain. Antaranya, mufti mestilah mengetahui teknik-teknik dan adab-adab mengeluarkan fatwa seperti mengalihkan persoalan kepada perkara yang lebih berfaedah, menjawab lebih dari apa yang ditanya, memberi jalan keluar terhadap

---

<sup>17</sup> *Ibid*, Syams al-Dīn Abī ‘Abd Allāh Muḥammad bin Abī Bakr Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1993), *A’lām al-Murwaqqi’īn ‘an Rabb al-‘Ālamīn*, j.2, juz. 4, Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 152.

<sup>18</sup> *Ibid*.

jawabannya yang berbentuk larangan, menyatakan hukum berserta dengan dalilnya dan lain-lain lagi.<sup>19</sup>

Begitu juga mufti mesti mengetahui beberapa larangan semasa mengeluarkan fatwa seperti memberi fatwa dalam keadaan sangat marah, lapar, mengantuk, sedih, gembira, sakit, cuaca yang sangat panas atau sejuk atau dalam keadaan menahan diri dari sesuatu perkara yang dihajatnya. Walaubagaimanapun, sekiranya ia terus memberi fatwa dalam mana-mana keadaan tersebut dengan meyakini keadaan tersebut tidak boleh menghalangnya daripada memberi fatwa yang tepat, fatwanya dikira sah.<sup>20</sup>

Fatwa yang dihasilkan oleh seseorang mufti boleh dilihat dalam pelbagai bentuk. Ada yang dihasilkan melalui ijtihad apabila sesuatu permasalahan itu memerlukan ijtihad dari *fuqahā'* samada dalam bentuk ijtihad *muṭlaq* ataupun ijtihad *takhrījī* ataupun ijtihad *tarjīhī*. Ada juga fatwa yang dihasilkan melalui taklid apabila permasalahan tersebut sudah pun ada jawabannya dari *fuqahā'* yang terdahulu dan ia tidak memerlukan sebarang ijtihad daripada mufti.

Ijtihad dalam mengeluarkan fatwa atau *iftā'* ini pula dilihat berbeza dengan istilah ijtihad secara umum. Ijtihad dalam mengeluarkan fatwa lebih khusus daripada ijtihad secara umum. Ijtihad secara umum merupakan suatu proses untuk mendapatkan hukum-hukum sama ada sesuatu masalah itu telah berlaku atau belum lagi berlaku. Manakala ijtihad dalam mengeluarkan fatwa pula mestilah

---

<sup>19</sup> Untuk mengetahui perkara-perkara lain yang dimaksudkan lihat *ibid.*, h. 121-200.

<sup>20</sup> Majd al-Dīn Abū Barakah 'Abd al-Salām bin 'Abd Allāh bin al-Khidr bin Taymiyyah *et. al* (1983), *al-Musawwadah fī Uṣūl al-Fiqh*, Kaherah : Maktabah al-Madanī, h. 486.

dilakukan terhadap masalah yang telah berlaku dengan sebenarnya dan *faqīh* mengetahui mengenai hukumnya yang hendak dikeluarkan.<sup>21</sup>

Selain daripada itu, kedua-dua bentuk ijtihad ini juga dilihat berbeza di mana ijtihad dalam mengeluarkan fatwa mempunyai perkaitan yang rapat dengan persoalan yang dikemukakan atau dengan kata lain ianya mesti didahului oleh pertanyaan daripada pihak yang bertanya. Manakala ijtihad secara umum pula tidak terikat dengan persoalan-persoalan bahkan mujtahid boleh berijtihad pada bila-bila masa yang ia kehendaki.

Fatwa yang dihasilkan secara taklid pula merupakan fatwa yang semata-mata berbentuk penjelasan dan keterangan tanpa melibatkan sebarang aktiviti ijtihad. Tugas mufti hanyalah sekadar membuat penjelasan dan keterangan tentang hukum yang sudah sedia ada di dalam al-Quran, al-Sunnah dan kitab-kitab *fiqh*. Ianya tidak dikira sebagai suatu aktiviti ijtihad kerana ia hanya merupakan suatu nukilan hukum tanpa melibatkan apa-apa curahan daya fikiran.<sup>22</sup>

Berdasarkan keterangan di atas, secara tidak langsung menunjukkan bahawa mufti itu terbahagi kepada empat kategori iaitu:<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> Muḥammad Abū Zahrah (t.t), *op.cit.*; Othman Hj. Ishak (1981), *Fatwa Dalam Perundangan Islam*, Kuala Lumpur : Fajar Bakti Sdn. Bhd. h., 14.

<sup>22</sup> Noor Naemah Abd. Rahman (2001), "Fatwa dan Realitinya Pada Zaman Rasulullah", dalam *Jurnal Syariah*, j. 9, bil. 1, Kuala Lumpur : Bahagian Pengajian Syariah Akademi Islam Universiti Malaya, h. 14.

<sup>23</sup> Lihat juga empat kategori mufti dalam Syams al-Dīn Abī 'Abd Allāh Muḥammad bin Abī Bakr Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1993), *op.cit.*, h. 162-164.

- i- Mufti yang bertaraf mujtahid *muṭlaq* samada mujtahid *muṭlaq mustaqil*<sup>24</sup> dan mujtahid *muṭlaq ghayr mustaqil*.<sup>25</sup>
- ii- Mufti yang bertaraf mujtahid *takhrīj* atau *muqayyad*.<sup>26</sup>
- iii- Mufti yang bertaraf mujtahid *tarjīh*.<sup>27</sup>
- iv- Mufti yang bertaraf *muqallid*.<sup>28</sup>

Menurut istilah *uṣūliyyūn*, kategori yang pertama sahaja boleh dianggap sebagai mujtahid yang melakukan ijtihad secara menyeluruh. Manakala kategori yang kedua dan ketiga walaupun dinamakan mujtahid tetapi mereka masih terikat dengan taklid dalam beberapa perkara tertentu yang menyebabkan mereka dilihat belum melakukan ijtihad yang sebenarnya. Sementara kategori yang keempat pula tidak dinamakan mujtahid kerana mereka hanya sekadar memaklumkan hukum-hukum yang sedia ada di dalam kitab-kitab *fiqh*.<sup>29</sup>

Walaubagaimanapun, penulis berpendapat menamakan keempat-empat kategori tadi sebagai mujtahid adalah tidak salah sebagai memberi pengiktirafan kepada pengorbanan dan usaha mereka yang bersungguh-sungguh dalam mengeluarkan fatwa.<sup>30</sup>

---

<sup>24</sup> Lihat keterangan mengenainya di dalam bab pertama, h. 56-57.

<sup>25</sup> Lihat keterangan mengenainya di dalam bab pertama, h. 57-58.

<sup>26</sup> Lihat keterangan mengenainya di dalam bab pertama, h. 58-59.

<sup>27</sup> Lihat keterangan mengenainya di dalam bab pertama, h. 60-61.

<sup>28</sup> *Muqallid* ialah golongan yang mengikut pendapat seseorang tanpa mengetahui dalil-dalil dan hujah-hujahnya. Lihat Abū Ishāq Ibrāhīm bin 'Alī al-Syirāzī (t.t), *al-Luma' fī Uṣūl al-Fiqh*, T.T.P: al-Maktabah al-Tawfiqiyah, h. 249.

<sup>29</sup> Wahbah al-Zuhaylī (1986), *op.cit.*, h. 1079-1081.

<sup>30</sup> *Ibid.*

Hal ini disokong oleh kenyataan yang menyatakan bahawa dalam bentuk mana pun fatwa berlaku ia sebenarnya sebahagian daripada proses ijtihad. Cuma yang membezakannya ialah kadar curahan tenaga yang telah disumbangkan bagi menghasilkan ketetapan fatwa hukum.<sup>31</sup> Curahan tenaga yang paling besar berlaku dalam kategori yang pertama, diikuti dengan kategori yang kedua dan begitulah seterusnya hingga kepada kategori yang terakhir.

Walaupun kategori terakhir merupakan sekadar pemberitahuan hukum yang sedia ada, namun ia juga memerlukan penelitian walaupun dengan kadar yang sedikit sekurang-kurangnya pada memastikan ketepatan nukilan yang dibuat.<sup>32</sup> Lebih jelas lagi penjelasan yang dibuat mengenai kedudukan mufti kategori terakhir menyamai dengan penjelasan yang dibuat mengenai mujtahid fatwa. Ini menunjukkan kategori ini boleh juga dinamakan sebagai mujtahid fatwa.<sup>33</sup>

Golongan yang bertanya atau *al-mustafī* hendaklah terdiri daripada golongan yang tidak mampu untuk berijtihad samada ianya merupakan seorang yang tidak mengetahui langsung ilmu-ilmu yang memungkinkan ia dapat mencapai kelayakan berijtihad, ataupun seorang yang memiliki sebahagian daripada ilmu-ilmu untuk berijtihad.<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> Noor Naemah Abd. Rahman (2001), *op.cit.*, h. 15.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> Lihat keterangan berkenaan dengan mujtahid fatwa dalam bab pertama di bawah tajuk kecil kategori mujtahid, h. 61-62.

<sup>34</sup> Alī bin Muḥammad al-Āmidī (1986), *op.cit.*

Bagi golongan ini menjadi kewajipan kepada mereka bertanya tentang persoalan-persoalan yang dihadapinya kepada golongan yang diyakini berkelayakan dalam memberi penjelasan syarak.<sup>35</sup> Sekiranya terdapat hanya seorang sahaja individu yang layak memberi fatwa, menjadi kewajipan bagi golongan ini bertanya kepada individu tersebut<sup>36</sup> dan menjadi fardu ain pula ke atas individu tersebut memberi jawapan.<sup>37</sup> Sekiranya terdapat sekumpulan individu yang berkelayakan memberi fatwa, persoalan tersebut bolehlah diajukan kepada sesiapa sahaja di antara mereka dan menjadi fardu kifayah pula ke atas mereka untuk memberi jawapan.<sup>38</sup>

Kebiasaannya bentuk persoalan atau *al-mustaftā fih* yang akan diajukan kepada mufti adalah persoalan tentang hukum bagi sesuatu perkara yang bertaraf *ẓannī* yang boleh diijtihadkan.<sup>39</sup> Manakala perkara-perkara yang bertaraf *qaṭ'ī*, biasanya soalan yang ditanya berkisar pada hukum bagi golongan yang melanggar perkara-perkara *qaṭ'ī* tersebut.

Selain bentuk persoalan tersebut, terdapat beberapa lagi bentuk persoalan yang lain. Imām Ibn Qayyim menyatakan bahawa bentuk-bentuk persoalan berkisar pada empat sahaja termasuk bentuk persoalan yang disebutkan di atas. Manakala bentuk-bentuk yang lain termasuklah persoalan tentang dalil kepada hukum

<sup>35</sup> Wahbah al-Zuhaylī (1986), *op.cit.*, h. 1162; Abū Ishāq Ibrāhīm bin 'Alī al-Syirāzī (t.t), *op.cit.*, h. 254.

<sup>36</sup> Abū Hāmid Muḥammad bin Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī (t.t), *al-Mustasfā min Ilm al-Uṣūl*, juz 2, Beirut : Dār Iḥyā' al-Thurāth al-'Arabī, h. 204.

<sup>37</sup> Abū Ishāq Ibrāhīm bin 'Alī al-Syirāzī (t.t), *op.cit.*, h. 253.

<sup>38</sup> *Ibid.* Abū Hāmid Muḥammad bin Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī (t.t), *op.cit.*

<sup>39</sup> 'Alī bin Muḥammad al-Āmidī (1986), *op.cit.*

tertentu, persoalan tentang cara memahami dalil dan persoalan tentang jawapan terhadap bantahan dari pihak lain.<sup>40</sup>

Sementara Ibn 'Aqīl pula turut menyenaraikan empat bentuk persoalan. Dua daripadanya menyamai dengan apa yang dinyatakan oleh Imām Ibn Qayyim iaitu pada bentuk kedua dan ketiga. Sementara dua bentuk persoalan lagi ialah persoalan tentang mazhab dan persoalan yang meminta supaya dinyatakan '*illah* bagi sesuatu hukum.<sup>41</sup>

Penulis melihat, bentuk-bentuk persoalan yang dikemukakan ini menggambarkan kedudukan ilmu pengetahuan pada diri penanya tersebut. Penanya yang bertanya tentang mazhab dan apakah hukum bagi sesuatu perkara adalah terdiri dari orang yang tidak mempunyai pengetahuan agama tentang perkara yang ditanya, manakala penanya yang bertanya tentang dalil dan cara memahaminya adalah terdiri daripada golongan yang berpengetahuan tentang perkara tersebut tetapi ingin mengetahui dengan lebih terperinci lagi.

Golongan yang bertanya jawapan terhadap bantahan daripada pihak lain pula merupakan golongan yang sudah lama berpegang dengan pendiriannya dan cuba menolak kekeliruan yang datang dari pihak lain dan seterusnya akan terus mempertahankan pendiriannya melalui jawapan yang diterima daripada pihak mufti. Manakala golongan bertanyakan tentang '*illah* bagi sesuatu perkara

---

<sup>40</sup> Syams al-Dīn Abī 'Abd Allāh Muḥammad bin Abī Bakr Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *op.cit.*, h. 120.

<sup>41</sup> Majd al-Dīn Abū Barakah 'Abd al-Salām bin 'Abd Allāh bin al-Khiḍir bin Taymiyyah *et. al.*, *op.cit.*, h. 492.



merupakan golongan yang berkemampuan untuk mengaplikasikan 'illah tersebut kepada perkara-perkara baru.

#### **4.2 Fatwa-Fatwa Yang Dikeluarkan Melalui Pendekatan Ijtihad *Tarjīhī***

Jemaah Ulama dalam amalan ijtihad *jamā'ī* mereka, adakalanya mengambil pendekatan ijtihad *tarjīhī* dalam mengeluarkan fatwa. Yang dimaksudkan dengan pendekatan ijtihad *tarjīhī* ialah fatwa-fatwa yang dikeluarkan tidak berdasarkan kepada *qawf* muktamad iaitu pendapat majoriti *fuqahā'* mazhab Syafi'i samada pendapat itu merupakan pendapat lain dalam lingkungan mazhab Syafi'i atau pendapat daripada luar mazhab. Terdapat fatwa-fatwa yang telah dikeluarkan oleh Jemaah Ulama berasaskan kepada pendekatan ini. Fatwa-fatwa berkaitan mengikut turutan tahun adalah seperti berikut :

##### **1- Fatwa Penetapan Aidiladha Berdasarkan Wuquf Di 'Arafah.**

Fatwa pertama ialah berhubung cadangan pindaan kaedah penetapan Aidiladha di Malaysia. Walaupun keputusan mesyuarat ini tidak dikira sebagai satu fatwa rasmi, di mana ianya tidak lebih daripada satu cadangan dan pandangan Jemaah Ulama kepada Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan, penulis kemukakannya juga di sini kerana Jemaah Ulama telah mengambil pendekatan ijtihad *tarjīhī* dalam menghasilkan keputusan tersebut.

Bagi membincangkan cadangan ini, Jemaah Ulama telah mengadakan mesyuarat khas ulama atau ijtihad *jamā'ī* pada 5 Safar 1414H bersamaan 24 Julai 1993. Mesyuarat ini dilakukan selepas Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Agama Islam Malaysia kali ketiga puluh yang

diadakan pada 22 haribulan Ogos 1992, telah memutuskan suatu cadangan untuk meminda kaedah penetapan Aidiladha. Oleh itu, pihak Pusat Islam terlebih dahulu ingin mendapat persetujuan dan kelulusan negeri terhadap cadangan tersebut dan meminta supaya memberi pendapat serta ulasan mengenainya.<sup>42</sup>

Hasil daripada kajian Jemaah Ulama Kelantan, suatu keputusan telah dikeluarkan supaya penetapan Aidiladha diselaraskan di Malaysia dan seluruh dunia dengan berpanduan wuquf di 'Arafah.<sup>43</sup> Keputusan yang dikeluarkan ini berdasarkan apa yang diputuskan oleh majoriti *fuqahā'* iaitu Ḥanafīyyah, Mālikīyyah dan Hanābilah yang juga turut disokong oleh satu pendapat yang lemah di dalam mazhab Syafi'i dalam masalah perbezaan tempat muncul anak bulan (*ikhtilāf al-maṭālī'*) iaitu ianya tidak memberi sebarang kesan dan mana-mana negara diwajibkan mengikut *ru'yah al-hilāl* di negara lain, samada negara-negara tersebut berdekatan atau berjauhan di antara satu sama lain.<sup>44</sup>

Pendapat ini juga merupakan pendapat sekumpulan *fuqahā'* di dalam mazhab Zaydiyyah dan Imām al-Qurṭubī menceritakan bahawa pendapat ini juga merupakan pendapat guru-gurunya.<sup>45</sup>

---

<sup>42</sup> Lihat Apendiks K.

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> 'Abd al-Raḥmān al-Jazīrī (t.t), *Kitāb al-Fiqh 'alā al-Madhāhib al-Arba'ah*, j. 1, Kaherah : Dār al-Bayān al-'Arabī, h. 500; Wahbah al-Zuhaylī (1996), *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, j. 2, c. 3, Damsyik : Dār al-Fikr, h. 606; Al-Sayyid Sābiq (1994), *Fiqh al-Sunnah*, j. 1, c. 11, Kaherah : Dār al-Fath lil 'Ilām al-'Arabī, h. 403; Muḥyī al-Dīn bin Syaraf al-Nawawī (t.t), *al-Majmū' Syarḥ al-Muḥadḍḥab*, j. 6, Jeddah : Maktabah al-Irsyād, h. 280; Syihāb al-Dīn Aḥmad Ibn Aḥmad al-Qalyūbī (t.t), *Ḥawāsyī al-Imāmāyn Syihāb al-Dīn al-Qalyūbī wa al-Sayyikh 'Umayrah 'alā Syarḥ al-'Allāmah Jalāl al-Dīn al-Maḥallī*, j. 2, Mesir : Maṭba'ah al-Maymaniyyah, h. 55.

<sup>45</sup> Muhammad bin 'Alī al-Syawkānī (1996), *Nayl al-Awtār*, j. 2, juz. 5, Damsyik : Dār al-Khayr, h. 507.

Ini berbeza pula dengan *qawl* muktamad di dalam mazhab Syaf'i yang memutuskan bahawa perbezaan ini memberi kesan kepada hukum. Apabila negara tersebut berjauhan antara satu sama lain setiap negara diwajibkan mengikut *ru'yah al-hilāl* masing-masing tanpa terikat dengan *ru'yah* daripada negara lain. Tetapi sekiranya negara-negara tersebut berdekatan, mereka terikat sama dengan *ru'yah al-hilāl* di negara yang lain.<sup>46</sup>

Pendapat ini juga merupakan pendapat Ibn Mājisūn dan al-Mughīrah daripada *aṣḥāb* Imām Malik.<sup>47</sup> Imām Ibn Mundhir menceritakan bahawa pendapat ini juga merupakan pendapat 'Ikrimah, al-Qāsim, Sālim dan Ishāq. Manakala al-Tirmidhī menceritakan pendapat ini merupakan pendapat ahli ilmu dan beliau tidak menceritakan selainnya.<sup>48</sup>

Perbezaan di antara dua pendapat ini berpunca daripada perbincangan para *fuqahā'* di dalam masalah perbezaan tempat muncul anak bulan dalam melakukan *ru'yah al-hilāl* iaitu adakah diwajibkan ke atas sesebuah negara mengikut *ru'yah al-hilāl* negara yang lain, atau setiap negara diwajibkan mengikut *ru'yah al-hilāl* masing-masing.<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> 'Abd al-Raḥmān al-Jazīrī, *op.cit.*; Wahbah al-Zuhaylī (1996), *op.cit.*, h. 606-607; Muḥyī al-Dīn bin Syaraf al-Nawawī (t.t), *op.cit.*; Muḥyī al-Dīn Yahya bin Syaraf al-Nawawī (1995), *Rawḍah al-Ṭālibīn*, j. 2, Beirut : Dār al-Fikr, h. 236.

<sup>47</sup> Abī al-Walīd Muḥammad bin Aḥmad bin Muḥammad Ibn Rusyd al-Qurṭubī ( 1995), *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*, j.2, Beirut : Dār Ibn Ḥazm, h. 563.

<sup>48</sup> Aḥmad bin 'Alī bin Hajr al-'Asqalānī (1989), *Fath al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, j. 4, Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 155.

<sup>49</sup> Abī al-Walīd Muḥammad bin Aḥmad bin Muḥammad Ibn Rusyd al-Qurṭubī (1995), *op.cit.*; 'Abd al-Raḥmān al-Jazīrī, *op.cit.*; 'Abd al-Karīm Zaydān (1994), *al-Mufaṣṣal Fī Ahkām al-Mar'ah wa al-Bayt al-Muslim Fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, j. 2, c. 2, Beirut : Muassasah al-Risālah, h. 28.

Mengikut majoriti *fuqahā'*, perbezaan tempat muncul anak bulan tidak memberi sebarang kesan dan mana-mana negara diwajibkan mengikut *ru'yah al-hilāl* di negara lain, samada negara-negara tersebut berdekatan atau berjauhan di antara satu sama lain. Manakala mengikut *qawl* muktamad di dalam mazhab Syafi'i pula perbezaan ini memberi kesan apabila negara tersebut berjauhan antara satu sama lain iaitu diwajibkan mengikut *ru'yah al-hilāl* masing-masing tanpa terikat dengan *ru'yah* daripada negara lain. Tetapi sekiranya negara-negara tersebut berdekatan antara satu sama lain, *ru'yah al-hilāl* mana-mana negara mengikat sama negara yang lain.

Kedua-dua pihak ini masing-masing berdalilkan kepada hadith dan juga *qiyās*. Hadith-hadith yang digunakan oleh kedua-dua pihak ialah hadith-hadith berkenaan dengan penentuan awal Ramadan dan awal Syawal. Oleh kerana kaedah ini juga dipakai dalam menentukan waktu beberapa hukum yang lain seperti zakat, puasa hari-hari putih,<sup>50</sup> hari 'Asyūrā, makruh berpuasa selepas separuh Syaaban dan lain-lain lagi,<sup>51</sup> hadith-hadith tersebut dikemukakan sebagai dalil kepada perkara yang dibincangkan.

Antara hadith yang menjadi dalil bagi majoriti *fuqahā'* ialah sebagaimana diriwayatkan oleh Abū Hurayrah katanya bahawa Nabi SAW telah bersabda (maksudnya) "Berpuasalah kamu kerana nampak anak bulan dan berbukalah

---

<sup>50</sup> Hari-hari putih ialah hari yang ketigabelas, empatbelas dan lima belas dalam setiap bulan hijrah. Dinamakan hari tersebut hari putih kerana cahaya bulan menerangi pada malam hari-hari tersebut. Lihat Muṣṭafā al-Khin (1989), *al-Fiqh al-Manhajī*, j. 1, Damsyik : Dār al-'Ulūm al-Insāniyyah, h. 99.

<sup>51</sup> Al-Imām Abī al-Hasan Taqī al-Dīn 'Alī bin 'Abd al-Kāfi al-Subkī (1356H), *Fatāwā al-Subkī*, juz. 1, Kaherah : Maktabah al-Qudsī, h. 217.

kamu kerana nampak anak bulan. Sekiranya mendung menyelubungi kamu, sempurnakanlah bilangan bulan Sya'aban tiga puluh hari.”<sup>52</sup>

Mengikut majoriti *fuqahā'*, kewajipan berpuasa sebagaimana yang diperintahkan di dalam hadith ini ditujukan kepada semua umat Islam dan ianya bergantung dengan semata-mata nampak anak bulan melalui penyaksian sekumpulan umat Islam atau seorang individu yang dipercayai kebenarannya dan diterima penyaksiannya.<sup>53</sup> Ini menunjukkan sesiapa di antara umat Islam yang melihat anak bulan, tidak kira di mana mereka berada, hukum tersebut dikenakan ke atas semua umat Islam.<sup>54</sup>

Selain daripada itu mereka juga berdalilkan dengan hadith yang hampir sama bunyinya iaitu Nabi SAW bersabda (maksudnya) “ Jangan kamu berpuasa sehinggalah kamu nampak anak bulan dan jangan kamu berbuka sehinggalah kamu nampak anak bulan. Sekiranya mendung menyelubungi kamu hitungkanlah baginya.”<sup>55</sup>

Hadith ini mengikut majoriti *fuqahā'* tidak mengkhususkan penduduk sesebuah tempat secara khusus bahkan mesej itu ditujukan kepada semua umat Islam yang berkenaan dengan perintah tersebut. Oleh itu dalil tersebut boleh difahami turut mengikat sama penduduk yang tidak nampak anak bulan. Pemahaman sebegini

<sup>52</sup> Ahmad bin 'Alī bin Hajr al-'Asqalānī (1989), *op.cit.*, Kitāb al-Ṣawm, Bāb Qawl al-Nabī SAW izā Ra' aytum al-Hilāl faṣūmū wa izā ra' aytumūh fa'aḡīru, no. hadith 1909.

<sup>53</sup> Wahbah al-Zuhaylī (1996), *op.cit.*, h. 609; Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būfī (1999), *Muḥāḍarāt fī al-Fiqh al-Muqāran*, c.2, Damsyik : Dār al-Fikr, h. 21.

<sup>54</sup> Al-Sayyid Sābiq (1994). *op.cit.*

<sup>55</sup> Ahmad bin 'Alī bin Hajr al-'Asqalānī (1989), *op.cit.*, no. hadith 1906.

dikira lebih jelas berbanding dengan tidak mengikat mereka. Ini kerana apabila penduduk sesebuah negeri telah melihat anak bulan tersebut, maka dikira umat Islam yang lain turut melihatnya. Dengan itu mereka juga turut terikat sebagaimana terikatnya penduduk yang melihat.<sup>56</sup>

Seterusnya majoriti *fuqahā'* mengqiyaskan negara yang jauh ke atas pinggir-pinggir setiap negara dan negara-negara yang berdekatan dengan negara yang nampak anak bulan. Ini kerana tempat-tempat tersebut juga tidak terdapat dalil yang khusus dengan hukum tersebut. Oleh sebab itu, membezakan di antara negara-negara yang jauh dengan tempat-tempat tersebut dari segi hukum sebenarnya tidak berasaskan kepada sebarang dalil.<sup>57</sup>

Manakala bagi golongan yang kedua mereka berpegang dengan dua hadith yang lain. Hadith yang pertama iaitu sebagaimana diriwayatkan daripada Kurayb bahawa Umm al-Faḍl telah menghantarnya ke Syam untuk bertemu Mu'āwiyah, beliau menyebut (maksudnya) :

*"Setelah aku tiba di Syam, aku menunaikan permintaannya. Pada masa itu anak bulan Ramadan telah terbit dan aku melihatnya pada malam Jumaat. Pada akhir bulan Ramadan aku telah berada di Madinah lalu Ibn Abbas bertanyakan aku sesuatu. Kemudian beliau teringatkan perihal anak bulan lalu bertanya kepadaku "Bila kamu melihat anak bulan?" Aku menjawab "Kami melihat anak bulan pada malam Jumaat." Beliau bertanya lagi " Adakah kamu sendiri yang melihatnya." Aku menjawab "Ya. Begitu juga dengan orang ramai dan mereka telah berpuasa. Begitu juga dengan Mu'āwiyah." Beliau lalu berkata "Tetapi kami melihat anak bulan pada malam Sabtu, maka kami mesti terus berpuasa sehinggalah kami cukupkan bilangan tiga puluh hari atau kami melihatnya." Lalu aku bertanya kepadanya "Tidak bolehkah kita mengikut anak*

---

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> Wahbah al-Zuhayli (1996), *op.cit.*; Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būfī (1999), *op.cit.*

*bulan Mu'āwiyah di Syam dan puasanya." Beliau menjawab "Tidak boleh. Itulah yang telah diperintahkan kepada kami oleh Rasulullah."*<sup>58</sup>

Hadith ini menjadi dalil kepada golongan kedua dari dua sudut. Pertama kata-kata Ibn 'Abbās bahawa Nabi SAW yang memerintahkan mereka menunjukkan apa yang disebut oleh beliau itu datangnya dengan jelas daripada Nabi SAW. Yang kedua Ibn 'Abbās tidak menerima *ru'yah* penduduk Syam sekaligus tidak mewajibkan beramal dengan *ru'yah* penduduk lain. Kedua-dua perkara ini menjadi bukti bahawa apabila negara itu berjauhan di antara satu sama lain sebagaimana jauhnya negeri Syam dengan Hijaz, setiap negara wajib mengikut *ru'yah* masing-masing dan tidak terikat dengan *ru'yah* negara lain.<sup>59</sup>

Selain daripada hadith di atas, terdapat satu lagi hadith lain yang menjadi pegangan golongan kedua yang diriwayatkan oleh Ibn 'Umar bahawa Nabi SAW telah bersabda (maksudnya)

*"Bahawasanya bulan Islam itu mengandungi sebanyak dua puluh sembilan hari. Maka jangan kamu berpuasa sehinggalah kamu nampak anak bulan dan jangan kamu berbuka sehinggalah kamu nampak anak bulan. Sekiranya mendung menyelubungi kamu hitungkanlah baginya."*<sup>60</sup>

Secara umumnya, hadith ini menghendaki sesiapa sahaja yang diwajibkan berpuasa dan berbuka atau berhariraya melihat anak bulan terlebih dahulu.

<sup>58</sup> Muhyī al-Dīn Yahya bin Syaraf al-Nawawī (1995), *Ṣaḥīḥ Muslim Bi al-Syarḥ al-Nawawī*, Kitāb al-Ṣiyām, Bāb Bayān Anna Likulli Baladin Ru'yatihim wa Annahum Izā Ra'aw al-Hilāl Bibaladin Lā Yuthbitu Hukmuḥu Limā Ba'uda 'Anhum, no. hadith 28.

<sup>59</sup> Wahbah al-Zuhayli (1996), *op.cit.*, h. 608; Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būfī (1999), *op.cit.*, h. 19.

<sup>60</sup> Muhyī al-Dīn Yahya bin Syaraf al-Nawawī (1995), *op.cit.*, Bāb Wujūb Ṣawm Ramaḍān liru'yah al-Hilāl wa al-Fiṭr liru'yah al-Hilāl, wa Annahu idhā Ghumma Fī Awwalih aw Ākhirih Ukmlat 'Iddah al-Syahr Thalāthīn Yawman, no hadith 6.

Walaupun bagaimanapun, berdasarkan hadith sahih yang lain ianya tidak bermakna setiap orang diwajibkan melihat anak bulan bahkan cukup dengan penyaksian seorang individu yang adil atau sebahagian mereka sahaja bagi setiap negeri. Ini termasuk juga, berdasarkan hadith dan ijmak, kawasan pinggiran bagi negeri tersebut dan negeri-negeri yang berdekatan. Manakala negeri-negeri yang jauh yang tidak nampak anak bulan, mereka tetap berpegang dengan pengertian umum hadith tersebut iaitu berpuasa atau berhariraya diwajibkan hanya apabila nampak anak bulan.<sup>61</sup>

Dalam menyokong dalil-dalil di atas Taqī al-Dīn al-Subkī menyatakan bahawa :

*"Mengikut apa yang diketahui umum berkenaan dengan penetapan awal bulan-bulan Islam, tidak terdapat suatu riwayat pun yang diterima daripada Khulafā' al-Rāsyidīn selepas mereka melihat anak bulan, bahawa mereka telah menghantar wakil mereka ke setiap negeri-negeri Islam yang jauh. Begitu juga sekiranya ru'yah penduduk negeri yang jauh turut mewajibkan mereka berpuasa, sudah pasti mereka akan menulis kepada Khulafā' al-Rāsyidīn. Begitu juga sebaliknya apabila Khulafā' al-Rāsyidīn melihat anak bulan, mereka tidak pula menulis apa-apa kepada penduduk negeri yang jauh. Sekiranya setiap ru'yah itu mengikat penduduk yang lain, sudah pasti akan diwajibkan puasa kepada mereka semua."*<sup>62</sup>

Seterusnya, golongan kedua ini mengqiyāskan anak bulan dengan matahari dan fajar. Sebagaimana berbezanya waktu sembahyang bagi setiap negeri dengan sebab berbezanya kedudukan matahari, begitulah juga berbezanya waktu berpuasa dengan sebab berbezanya kedudukan anak bulan. Secara logiknya pula, kewajipan berpuasa berasaskan permulaan bulan Ramadan sedangkan permulaannya berbeza di antara satu negeri dengan negeri yang lain. Semakin jauh sesebuah negeri itu

<sup>61</sup> Wahbah al-Zuhaylī (1996), *op.cit.*; Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būfī (1999), *op.cit.*, h. 20.

<sup>62</sup> Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būfī (1999), *ibid.*



dengan negeri lain semakin besar pula perbezaan ini. Hasilnya, permulaan puasa pasti akan berbeza di antara satu negeri dengan negeri yang lain.<sup>63</sup>

Perbezaan pendapat di antara kedua-dua pihak ini tidak terhenti di sini sahaja, ianya akan memberi kesan pula kepada perkara lain iaitu adakah permulaan awal bulan-bulan Islam itu boleh disatukan di seluruh dunia ataupun tidak. Mengikut pendapat pertama ianya boleh disatukan dan mengikut pendapat kedua ia adalah sebaliknya. Seterusnya akan menghasilkan pula perbezaan dalam menentukan awal bulan Zulhijah yang menjadi bulan haji dan menjadi penentuan pula kepada hari wuquf di 'Arafah.

Oleh itu mengikut majoriti *fuqahā* hari raya haji boleh diselaraskan di seluruh dunia melalui *ru'yah al-hilāl* kerajaan Arab Saudi, manakala mengikut *qawl muktamad* mazhab Syafi'i hari raya haji tidak boleh diselaraskan kerana perbezaan tempat muncul anak bulan dan setiap negara diwajibkan mengikut *ru'yah al-hilāl* masing-masing.

Jemaah Ulama dalam mentarjīhkan pendapat majoriti *fuqahā*, telah berdasarkan kepada dalil-dalil *naqlī* dan *'aqlī* yang terdapat dalam kitab-kitab yang muktabar, khususnya dalam soal menyentuh *ru'yah al-hilāl* bagi penentuan ibadat puasa Ramadan dan wuquf di 'Arafah, antaranya firman Allah (maksudnya) : “Mereka bertanya kepadamu (wahai Muhammad) mengenai (perbezaan) anak-anak bulan. Katakanlah (perbezaan) anak-anak bulan itu menandakan waktu-waktu (urusan dan amalan) manusia, khasnya ibadat haji.”

---

<sup>63</sup> *Ibid*; Wahbah al-Zuhayli (1996), *op.cit.*

Ayat ini menjadi dalil kepada *ru'yah al-hilāl* dalam urusan umum manusia dan juga urusan ibadat haji. Maka dengan itu kerajaan Arab Saudi dalam menentukan hari wuquf juga berpandukan kepada *ru'yah al-hilāl*.<sup>64</sup>

Jemaah Ulama juga telah berdasarkan kepada kenyataan Syeikh Hasan al-Yamani<sup>65</sup>, di mana beliau menyebut (maksudnya):

*"Hadith yang dikeluarkan oleh al-Ḥāfiẓ Ibn Hajar mengenai hari 'Arafah, iaitu hari manusia mengerjakan haji. Difaham daripada hari tersebut, sekalipun tidak menyamai hari yang sembilan menurut kira-kira rukyah mereka, maka puasa hari 'Arafah diqiyas puasa Ramadan berasaskan ikhtilāf al-matāli' pendapat ini boleh dipertikaikan. Demikian menurut bagaimana yang ditegaskan oleh guru kami."*<sup>66</sup>

Selain itu, mereka juga berdasarkan kepada petikan daripada Kitab *Qalyūbī wa 'Umayrah 'alā Syarḥ al-Maḥallī*<sup>67</sup> yang bermaksud "Dan apabila anak bulan dilihat pada satu negeri maka berjalanlah hukumnya di negeri-negeri yang

---

<sup>64</sup> Lihat Apendiks K.

<sup>65</sup> Beliau ialah bekas Mufti Kerajaan Negeri Terengganu. Memegang jawatan tersebut sebanyak dua kali iaitu pada tahun 1940-1943 dan 1946-1952. Lihat Portal JAKIM : Mufti Negeri Terengganu, <http://mufti.islam.gov.my/terengganu/?strid=02>, 23 Rabiulakhir 1423H.

<sup>66</sup> Lihat Apendiks K.

<sup>67</sup> Syihāb al-Dīn Aḥmad Ibn Aḥmad al-Qalyūbī (t.t), *op.cit*.

berhampiran menurut pendapat yang *aṣaḥ*.<sup>68</sup> Dan menurut pendapat yang kedua bahkan terkena juga kepada negeri-negeri yang berjauhan.<sup>69</sup>

iii- Dari sudut rasionalnya pemilihan fatwa ini dilihat wajar kerana menjaga kemaslahatan perpaduan umat Islam sejagat. Sekiranya Aidiladha ditentukan dengan cara *ru'yah* sudah tentu matlamat di atas tidak tercapai kerana berlakunya *ikhtilāf al-maṭāli'* antara negeri-negeri. Selain dari itu, amalan *ru'yah* juga akan memberi kesan kepada puasa sunat hari 'Arafah kerana ianya akan turut berubah harinya kerana *ikhtilāf al-maṭāli'* antara negeri-negeri di mana puasa tersebut mungkin tidak jatuh pada hari wuquf di 'Arafah bagi penduduk sebelah sini.<sup>70</sup>

Berdasarkan hujah-hujah di atas mesyuarat lebih cenderung berpendapat bahawa cara yang diamalkan sekarang iaitu berdasarkan wuquf di Arafah yang ditentukan oleh Kerajaan Arab Saudi lebih sesuai dan bermakna dalam menentukan Aidiladha di negara-negara lain termasuk negara kita Malaysia. Pendapat ini berdasarkan kaedah tersebut adalah harus menurut hukum syarak dan ianya lebih mencerminkan penyatuan sejagat umat Islam lebih-lebih lagi dalam perkara yang menyentuh soal ibadat seperti Aidiladha.<sup>71</sup>

---

<sup>68</sup> Pendapat yang *aṣaḥ* memberi maksud terdapat dua pendapat atau lebih daripada murid-murid yang mengeluarkannya daripada al-Imām al-Syāfi'i dan perbezaan pendapat tersebut dilihat kuat. Ungkapan ini menunjukkan sahnyanya juga pendapat yang sebaliknya. Sekiranya perbezaan pendapat tersebut dilihat lemah ianya akan diungkapkan dengan perkataan *al-ṣaḥīḥ* yang menunjukkan lemah pendapat yang sebaliknya. Lihat Muḥammad Nūr al-Dīn Marbau Banjar al-Makkī (1998), *op.cit.*

<sup>69</sup> Lihat Apendiks K.

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> *Ibid.*

Pentarjihan yang dibuat oleh Jemaah Ulama ini selaras dengan apa yang telah *ditarjīhkan* oleh beberapa orang *fuqahā*’ lain seperti Imām al-Syawkānī,<sup>72</sup> ‘Abd al-Karīm Zaydān<sup>73</sup> dan Wahbah al-Zuhaylī.<sup>74</sup>

Walaubagaimanapun, untuk mengelakkan timbulnya perselisihan dan fitnah, mesyuarat bersetuju menyatakan pendirian bahawa keputusan yang telah dibuat dalam Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Islam Malaysia kali ketiga puluh yang diadakan pada 22 haribulan Ogos 1992 adalah dihormati dan akur dengan keputusan tersebut. Mesyuarat juga bersetuju bahawa segala perbincangan dan hujah yang ditimbulkan dalam mesyuarat khas ini adalah merupakan pandangan Jemaah Ulama Majlis Agama Islam Kelantan bukannya keputusan fatwa.<sup>75</sup>

## **2- Fatwa Harus Melantik Wanita Sebagai Hakim atau Majistret Bagi Kes-Kes Sivil Dan Jenayah.**

Fatwa kedua ialah berkenaan hukum melantik wanita menjadi hakim atau majistret bagi kes-kes sivil dan jenayah. Jemaah Ulama melalui perbincangan mereka pada 17 Zulkaedah 1416H bersamaan 17 April 1995, telah mengeluarkan fatwa mengharuskan wanita menjadi hakim atau majistret bagi kes-kes sivil dan jenayah berdasarkan darurat. Ini memandangkan kepada keadaan dan realiti yang wujud di negara sekarang di mana kehakiman Islam tidak berdaulat sepenuhnya,

---

<sup>72</sup> Muḥammad bin ‘Alī al-Syawkānī (1996), *op.cit.*, h. 507.

<sup>73</sup> ‘Abd al-Karīm Zaydān (1994), *op.cit.*, h. 29-30.

<sup>74</sup> Wahbah al-Zuhaylī (1996), *op.cit.*, h. 610.

<sup>75</sup> Lihat Apendiks K.

bahkan sistem kehakiman barat sedang dijalankan dalam banyak perkara. Oleh itu keharusan ini dikira keharusan secara darurat.<sup>76</sup>

Apabila diteliti, fatwa yang dikeluarkan ini sebenarnya sama dengan pendapat yang telah dikeluarkan oleh sebahagian *fuqahā'* yang mengharuskan perlantikan wanita sebagai hakim dalam apa keadaan sekali pun seperti Ibn Ḥazm,<sup>77</sup> Ibn Jarīr al-Ṭabarī,<sup>78</sup> al-Ḥasan al-Baṣrī, Ibn al-Qāsim dan al-Khawārij.<sup>79</sup>

Fatwa ini bertentangan dengan *qawl* muktamad dalam mazhab Syafi'i yang tidak membenarkan sama sekali wanita dilantik menjadi hakim dalam sebarang kes.<sup>80</sup> Pendapat ini juga menjadi pendapat majoriti *fuqahā'* kecuali mazhab Hanafi. Bagi mazhab Hanafi, mereka membenarkan wanita dilantik menjadi hakim dalam kes-kes yang berkaitan dengan harta benda. Manakala di dalam kes-kes hudud dan qisas wanita tetap tidak boleh dilantik menjadi hakim.<sup>81</sup>

---

<sup>76</sup> Lihat Apendiks L.

<sup>77</sup> Abū Muḥammad 'Alī bin Aḥmad bin Sa'īd bin Ḥazm al-Andalusī (1988), *al-Muḥallā bi al-Āthār*, j. 8, Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 527-528.

<sup>78</sup> Abī al-Walīd Muḥammad bin Aḥmad bin Muḥammad Ibn Rusyd al-Qurtubī (1995), *op.cit.*, j. 4, h. 1768; Muḥammad bin 'Alī al-Syawkānī (1996), *op.cit.*, j. 4, juz. 8, h. 617.

<sup>79</sup> 'Ārif 'Alī 'Ārif (1999), *Tawallī al-Mar'ah Manṣab al-Qaḍa' bayna Turāthinā al-Fiqhī wa al-Wāqī' al-Mu'āsir*, Ammān : Dār al-Nafā'is, *op.cit.*, h. 18.

<sup>80</sup> Abū Ishāq al-Syirāzī (t.t), *al-Muḥadḍḥab fī Fiqh al-Imām al-Syāfi'i*, j. 5, Damsyik : Dār al-Qalam, h. 471; al-Sayyid Abī Bakr al-Bakrī bin al-Sayyid Muḥammad Syatā al-Dimyāṣī al-Miṣrī (t.t), *op.cit.*, h. 211; Muḥyī al-Dīn Yahya bin Syaraf al-Nawawī (1995), *op.cit.*, j. 9, h. 265.

<sup>81</sup> 'Alā'u al-Dīn Abī Bakr bin Mas'ūd al-Kāsānī al-Ḥanafī (1974), *Kitāb Badā'i' al-Ṣanā'i' fī Tartīb al-Syarā'i'*, j. 7, c. 2, Beirut : Dār al-Kitāb al-'Arabī, h. 3; Wahbah al-Zuhaylī (1996), *op.cit.*, j. 6, h. 745; Muḥammad bin 'Alī al-Syawkānī (1996), *op.cit.*; Abī al-Walīd Muḥammad bin Aḥmad bin Muḥammad Ibn Rusyd al-Qurtubī (1995), *op.cit.*

Perbezaan pendapat di antara ketiga-tiga pihak ini berpunca daripada penggunaan kaedah *qiyās*. Golongan pertama meng*qiyās*kan keharusan urusan kehakiman dengan keharusan wanita mengeluarkan fatwa. Majoriti *fuqahā'* pula mengharamkan perlantikan wanita sebagai hakim dengan cara meng*qiyās*kannya dengan pengharaman perlantikan wanita sebagai pemimpin urusan umum umat Islam. Manakala mazhab Hanafi pula mengharuskan perlantikan wanita sebagai hakim dalam kes harta dengan cara meng*qiyās*kannya dengan keharusan melantik wanita sebagai saksi dalam perkara-perkara yang diharuskan wanita menjadi saksi iaitu di dalam perkara-perkara selain hudud dan qisas.<sup>82</sup>

Golongan pertama berhujah bahawa golongan wanita juga diperintahkan untuk menjalankan perintah menyuruh perkara kebaikan dan menegah kemungkaran. Ini berdasarkan firman Allah S.W.T maksudnya “ dan apabila kamu menjalankan hukum di antara manusia, (Allah menyuruh) kamu menghukum dengan adil. ”

Terjemahan Surah al-Nisa' (4) : 58

Ayat ini ditujukan kepada semua, lelaki dan wanita melainkan ada nas yang membezakan di antara keduanya, maka bolehlah dikecualikan wanita daripada perintah umum tersebut.<sup>83</sup>

Mereka juga meng*qiyās*kan urusan kehakiman dengan urusan fatwa yang telah diijmakkan oleh umat Islam keharusan melantik wanita dalam mengeluarkan

---

<sup>82</sup> 'Alā'u al-Dīn Abī Bakr bin Mas'ūd al-Kāsānī al-Hanafī (1974), *ibid* ; Abī al-Walīd Muḥammad bin Aḥmad bin Muḥammad Ibn Rusyd al-Qurṭubī (1995), *ibid* ; 'Ārif 'Alī 'Ārif (1999), *op.cit*, h. 9.

<sup>83</sup> Abū Muḥammad 'Alī bin Aḥmad bin Sa'īd bin Ḥazm al-Andalusī (1988), *op.cit*, h. 528; 'Ārif 'Alī 'Ārif (1999), *ibid*, h. 63.

fatwa. Ini kerana kedua-duanya dilihat ada persamaan dari sudut sama-sama menyatakan hukum syarak.<sup>84</sup>

Ibn Ḥazm, salah seorang *fuqahā'* mazhab Zahiri menyatakan bahawa terdapat riwayat yang menyebut Khalifah 'Umar al-Khaṭṭāb r.a pernah melantik seorang wanita iaitu al-Syifā binti 'Abd Allāh bin 'Abd al-Syams sebagai penguasa di suatu pasar. Beliau juga berhujah bahawa wanita adalah sebagai pemelihara ke atas orang lain, kerana baginda Rasulullah pernah bersabda maksudnya "Wanita adalah penjaga pada rumah suaminya dan ia bertanggungjawab dan akan disoal tentang yang dijaganya."<sup>85</sup> <sup>86</sup> Dalil-dalil ini menunjukkan harusnya melantik wanita bagi mentadbir dan memimpin sebahagian urusan umat Islam (termasuk juga urusan kehakiman) sekaligus menolak pendapat yang mengharamkannya dengan cara meng*qiyās*kan dengan pengharaman perlantikan wanita sebagai pemimpin urusan umum umat Islam.

Mengikut beliau lagi, hadith yang menyatakan "tidak akan berjaya sesuatu kaum yang melantik wanita mengendalikan urusan mereka"<sup>87</sup> adalah dalam perkara atau urusan umum iaitu jawatan khalifah, tidak termasuk di dalamnya urusan

---

<sup>84</sup> 'Ārif 'Alī 'Ārif (1999), *ibid.*, h. 64.

<sup>85</sup> Abū Muḥammad 'Alī bin Aḥmad bin Sa'īd bin Ḥazm al-Andalusī (1988), *op.cit.*

<sup>86</sup> Aḥmad bin 'Alī bin Ḥajr al-'Asqalānī (1989), *op.cit.*, Kitāb al-Nikāḥ, Bāb Qū Anfusakum wa Ahlikum Nāran, no. hadith 5188.

<sup>87</sup> *Ibid*, Kitāb al-Maghāzī, Bāb Kitāb al-Nabī SAW Ilā Kisrā wa Qaysar, no. hadith 4425. Terjemahan hadith tersebut dipetik daripada Md. Saleh B. Hj. Md @ Ahmad (1993), "Kelayakan Seorang Hakim (Kadi) Menurut Pandangan Islam", dalam *Monograf Syariah 1*, Shah Alam : Ummah Media Sdn. Bhd., h. 100.

kehakiman kerana tidak ada dalil yang melarang wanita memegang sebahagian perkara yang lain.<sup>88</sup>

Bagi majoriti *fuqahā'* mereka berpendapat demikian berdasarkan dalil-dalil daripada al-Quran dan hadith Nabi SAW. Antaranya firman Allah SWT yang bermaksud "lelaki itu memimpin urusan golongan wanita".<sup>89</sup> Ayat ini bermaksud pembatasan urusan kepimpinan hanya kepada kaum lelaki. Dengan kata lain wanita tidak harus diberi tanggungjawab berkaitan dengan kepimpinan. Oleh sebab itu mengharuskan perlantikan wanita sebagai hakim dikira mengharuskan kepimpinan wanita dan ini melanggar maksud ayat tersebut.<sup>90</sup>

Selain itu mereka juga berdalilkan dengan satu hadith Nabi SAW yang bermaksud "tidak akan berjaya sesuatu kaum yang melantik wanita mengendalikan urusan mereka."<sup>91</sup> Oleh kerana sikap mengelak diri daripada melakukan sesuatu yang tidak akan mendatangkan kejayaan adalah suatu kewajipan,<sup>92</sup> melantik wanita menjadi hakim dikira melanggar kewajipan tersebut.

Oleh sebab itu mereka *menqiyāskan* perlantikan wanita sebagai hakim dengan pengharaman melantik wanita sebagai pemimpin kerana kedua-dua perkara ini termasuk di dalam penguasaan atau *al-wilāyah*.<sup>93</sup>

---

<sup>88</sup> Abū Muḥammad Alī bin Aḥmad bin Sa'īd bin Ḥazm al-Andalusī (1988), *op.cit.*

<sup>89</sup> Wahbah al-Zuhaylī (1996), *op.cit.*

<sup>90</sup> 'Ārif 'Alī 'Ārif (1999), *op.cit.*, h. 20.

<sup>91</sup> Lihat *takhrījnya* pada nota kaki 87.

<sup>92</sup> Muḥammad bin 'Alī al-Syawkānī (1996), *op.cit.*, h. 616.

<sup>93</sup> Wahbah al-Zuhaylī (1996), *op.cit.*



Selain daripada itu, mereka juga berhujah dengan satu hadith lain di mana Nabi SAW bersabda yang bermaksud :

*"Kadi itu ada tiga jenis, satu jenis dalam syurga dan dua jenis lagi di dalam neraka. Ada pun kadi yang dalam syurga itu ialah lelaki yang mengetahui yang hak, lalu dia menghukum dengan hak, dan keduanya; lelaki yang mengetahui akan yang hak juga tetapi dia menyeleweng atau zalim dalam hukumannya, maka dia adalah di dalam neraka, ketiga; lelaki yang menghukum manusia dalam keadaan jahil maka ia di dalam neraka".*<sup>94</sup>

Hadith di atas menjadi dalil bagi majoriti *fuqahā'* yang mengatakan hakim itu mestilah seorang lelaki kerana Nabi SAW dalam hadith di atas mengulangi perkataan lelaki yang merujuk kepada hakim beberapa kali. Difahami sebaliknya perempuan tidak termasuk di dalam kelayakan menjadi hakim.<sup>95</sup>

Lebih menyokong pendapat majoriti *fuqahā'* lagi, seorang hakim memerlukan kepada ketajaman fikiran yang tinggi sedangkan ketajaman fikiran kaum wanita dianggap tidak mencapai tahap tersebut lebih-lebih lagi untuk berhadapan dengan kaum lelaki di dalam majlis penghakiman.<sup>96</sup>

Mengikut majoriti *fuqahā'* lagi, pengharaman perlantikan wanita sebagai hakim telah mencapai kedudukan ijmak. Oleh sebab itu, pendapat yang dikeluarkan selepas berlakunya ijmak tidak boleh diterima lagi.<sup>97</sup>

---

<sup>94</sup> Abū Dāwūd Sulaymān bin al-Asy'ath al-Sajistānī (1999), *Sunan Abī Dāwūd*, Kitāb al-Aqdiyyah, Bāb Fī al-Qāḍī Yukhtī'u, no. hadith 3573. Terjemahan hadith tersebut dipetik daripada Md. Saleh B. Hj. Md @ Ahmad (1993), *op.cit.*

<sup>95</sup> Muḥammad bin 'Alī al-Syawkānī (1996), *op.cit.*, h. 616-617.

<sup>96</sup> *Ibid.*

<sup>97</sup> 'Arif 'Alī 'Arif, *op.cit.* (1999), h. 27.

Manakala bagi mazhab Hanafi pula, mereka mengharuskan perlantikan wanita sebagai hakim dengan cara *menqiyāskannya* dengan keharusan melantik wanita sebagai saksi dalam perkara-perkara yang diharuskan wanita menjadi saksi iaitu pada perkara-perkara selain hudud dan qisas.

Mereka juga berhujah bahawa hakim bukannya seorang pemerintah tetapi seorang yang melaksanakan dan menerangkan hukum syarak. Hal ini sama dengan kedudukan seorang mufti dan saksi yang mana harus dilantik wanita bagi jawatan-jawatan ini. Oleh itu tidak tepat ditolak kehakiman wanita hanya berdasarkan kepada hadith “tidak akan berjaya sesuatu kaum....”, kerana hadith tersebut memperkatakan tentang *al-wilāyah* iaitu kuasa.<sup>98</sup>

Mengikut mereka lagi, hakim juga adalah orang yang mengambil upah dan berkerja untuk kepentingan ummah, sama seperti pegawai-pegawai dan kakitangan kerajaan yang lain. Hukum mengambil upah adalah harus bagi lelaki dan perempuan. Maka konsep kehakiman dikira bersamaan dengan konsep mengambil upah.<sup>99</sup>

Berdasarkan kepada perbezaan pendapat di antara ketiga-tiga pihak dan dalil-dalil yang dikemukakan itu serta beberapa perkara lain, beberapa tokoh *fuqahā'* terkemudian telah mengeluarkan pendapat mereka masing-masing yang lebih memihak kepada pendapat golongan pertama. Antara tokoh tersebut seperti

---

<sup>98</sup> Md. Saleh B. Hj. Md @ Ahmad (1993), *op.cit.*, h. 101.

<sup>99</sup> *Ibid.*, h. 102.

Yūsuf al-Qaraḍāwī,<sup>100</sup> ‘Abd al-Karīm Zaydān,<sup>101</sup> Muḥammad Sālim al-‘Iwwā’,<sup>102</sup> ‘Ārif ‘Alī ‘Ārif<sup>103</sup> dan lain-lain lagi.<sup>104</sup>

Oleh itu, Jemaah Ulama melalui ijtihad *jamā’ī* mereka telah mentarjīhkan pendapat golongan pertama berdasarkan kepada keadaan darurat. Apa yang dimaksudkan dengan keadaan darurat oleh Jemaah Ulama ialah penggunaan sistem kehakiman yang tidak menurut Islam ini dipakai secara darurat. Maka keharusan melantik hakim wanita juga dibuat secara darurat.<sup>105</sup> Oleh itu, pentarjīhan ini diharap dapat memberi suatu jalan penyelesaian terhadap masalah atau isu perlantikan hakim dari kalangan wanita. Ini kerana terdapat wanita yang mempunyai kelayakan yang setaraf dengan lelaki untuk dilantik sebagai hakim. Ini boleh menambahkan lagi bilangan hakim yang berwibawa di negara kita.

### **3- Fatwa Tidak Batal Wuduk Jemaah Haji Dengan Persentuhan Di Antara Lelaki Dan Perempuan Yang Ajnabi Semasa Tawaf.**

Fatwa ketiga yang telah dikeluarkan melalui pendekatan ijtihad *tarjīhī* ialah masalah yang dihadapi oleh Jemaah haji berkenaan dengan batalnya wuduk dengan persentuhan di antara lelaki dengan perempuan yang ajnabi<sup>106</sup> semasa tawaf. Dalam masalah ini Jemaah Ulama, melalui ijtihad *jamā’ī* mereka pada 8

<sup>100</sup> Yūsuf al-Qaraḍāwī (1993), *Fatāwā Mu‘āṣirah*, j. 2, Manṣūrah : Dār al-Wafā’, h. 372-389.

<sup>101</sup> ‘Abd al-Karīm Zaydān (1994), *op.cit.*, j. 4., h. 301-303.

<sup>102</sup> Muḥammad Sālim al-‘Iwwā’ (1998), *al-Fiqh al-Islāmī fī Ṭarīq al-Tajdīd*, c.2, Beirut : al-Maktab al-Islāmī, h. 84-88.

<sup>103</sup> ‘Ārif ‘Alī ‘Ārif (1999), *op.cit.*, h. 68.

<sup>104</sup> *Ibid.*, h. 18.

<sup>105</sup> Lihat Apendiks L.

<sup>106</sup> Ajnabi ialah golongan yang halal dikahwini oleh seseorang.

Rabiulawal 1416H bersamaan 5 Ogos 1995, telah *mentarjīhkan* salah satu pendapat yang masyhur di dalam mazhab Syafi'i iaitu wuduk mereka tidak dikira batal dalam keadaan tersebut jika mereka bukan menyentuh tetapi tersentuh atau disentuh oleh perempuan atau lelaki ajnabi.<sup>107</sup>

Istilah pendapat yang masyhur dalam mazhab Syafi'i memberi maksud wujudnya dua pendapat atau lebih daripada Imām al-Syāfi'ī, tetapi oleh kerana perbezaan pendapat tersebut dilihat agak lemah, kerana lemahnya dalil-dalil yang menjadi sandaran pendapat yang bertentangan, ianya diungkapkan dengan istilah pendapat yang masyhur.<sup>108</sup>

Dalam hal ini, Imām al-Nawawī menyebut terdapat dua pendapat Imām al-Syāfi'ī yang masyhur tentang hukum bagi yang kena sentuh, di mana kebanyakan *fuqahā'* Syafi'i mengatakan pendapat yang *aṣaḥ* menghukumkan batal manakala sebahagian yang lain pula mengatakan sebaliknya.<sup>109</sup>

Penulis melihat perbezaan hukum dalam masalah ini berkisar di antara perbezaan riwayat daripada Imām al-Syāfi'ī. Ini berdasarkan kepada apa yang dinukilkan oleh Imām al-Nawawī daripada kata-kata Abū Ḥāmid di mana beliau menyebut maksudnya :

*"...dan apa yang dinaskan oleh Imām al-Syāfi'ī di dalam mukhtaṣar al-Muzanī, al-Umm, al-Buwayṭī, al-Imlā', pendapat lama dan semua kitab-kitabnya bahawa hukum tersebut adalah batal. Demikian juga disebut oleh al-Maḥamīlī dan selainnya.*

---

<sup>107</sup> Lihat Apendiks M.

<sup>108</sup> Muḥammad Nūr al-Dīn Marbau Banjar al-Makkī (1998), *op.cit.*

<sup>109</sup> Muḥyī al-Dīn bin Syaraf al-Nawawī (t.t), *op.cit.*, j. 2, h. 29.

*Berkata Imām al-Syāfi'ī pada riwayat Ḥarmalah bahawa hukum tersebut tidak batal”<sup>110</sup>*

Daripada apa yang dinukilkan oleh Imām al-Nawawī ini menunjukkan bahawa pendapat masyhur yang mengatakan yang kena sentuh itu batal merupakan pendapat Imām al-Syāfi'ī dalam kedua-dua pendapatnya iaitu lama dan baru. Manakala pendapat yang sebaliknya pula merupakan pendapat beliau yang diriwayatkan oleh Ḥarmalah.

Kenyataan ini pula dilihat bertentangan dengan apa yang disebut oleh Imām Ibn Rusyd di mana beliau menyebut maksudnya :

*“...melainkan beliau [Imām al-Syāfi'ī] pernah membezakan [hukum batal wuduk] di antara yang menyentuh dan yang kena sentuh, di mana beliau mewajibkan wuduk ke atas yang menyentuh tidak ke atas yang kena sentuh. Pada kali yang lain pula beliau menyamakan hukum tersebut ke atas kedua-duanya.”<sup>111</sup>*

Daripada kenyataan Imām Ibn Rusyd “pada kali yang lain” difahami seolah-olah ianya merupakan pendapat baru Imām al-Syāfi'ī yang mewajibkan wuduk kepada yang menyentuh dan yang kena sentuh dan pendapat yang dikeluarkan sebelumnya pula dengan sendirinya difahami sebagai pendapat lama yang hanya mewajibkan wuduk kepada yang menyentuh, tidak kepada yang kena sentuh. Ini menjadikan kenyataan ini bertentangan dengan apa yang dinukilkan oleh Imām al-Nawawī sebelum daripada ini.

<sup>110</sup> *Ibid.*, h. 30.

<sup>111</sup> Abi al-Walid Muḥammad bin Aḥmad bin Muḥammad Ibn Rusyd al-Qurṭubī (1995), *op.cit.*, j. 1, h. 77.

Walaubagaimanapun perbezaan pendapat ini tidak akan diperincikan kerana yang menjadi perhatian ialah pendapat yang mengatakan wuduk bagi yang kena sentuh tidak batal adalah berlawanan dengan *qawl* muktamad mazhab Syafi'i yang menjadi pegangan utama Jemaah Ulama dalam mengeluarkan fatwa.

Mengikut *qawl* muktamad dalam mazhab Syafi'i, semata-mata bersentuh kulit antara lelaki dengan perempuan yang ajnabi tanpa berlapik akan membatalkan wuduk walaupun menyentuh tanpa syahwat, samada yang menyentuh dan yang kena sentuh. Ini berdasarkan firman Allah yang berbunyi : <sup>112</sup>

أَوْ لَا مَسْتَمُ التَّسَاءَ

Surah al-Mā'idah (5) : 6

Ayat ini bagi mereka, menjelaskan bahawa menyentuh itu termasuk di dalam perkara-perkara yang mendatangkan hadas yang mewajibkan wuduk. Ini kerana pengertian sebenar menyentuh itu ialah menyentuh dengan tangan atau pertemuan antara dua kulit atau persentuhan tangan. Ini berdasarkan kepada satu bacaan lain pada perkataan *أَوْ لَا مَسْتَمُ* iaitu *أَوْ لَمْ يَمْسُ* yang memberi maksud secara zahirnya semata-mata persentuhan bukannya persetubuhan.<sup>113</sup> Selain daripada dalil ini

<sup>112</sup> 'Abd al-Rahmān al-Jazīrī (t.t), *op.cit.*, h. 75-76; Syams al-Dīn Muḥammad bin Muḥammad al-Khaṣīb al-Syarbīnī (1994), *op.cit.*, h. 168-169; Wahbah al-Zuhaylī (1996), *op.cit.*, j. 1, h. 274; 'Abd al-Karīm Zaydān (1994), *op.cit.*, j. 1, h. 90.

<sup>113</sup> Wahbah al-Zuhaylī, *ibid.*, j. 1, h. 277; Muḥammad bin 'Alī al-Syawkānī (1996), *op.cit.*, j. 1, juz. 1, h. 187.

mereka juga berdalilkan dengan dalil-dalil lain daripada hadith, *qiyās* dan juga logik akal.<sup>114</sup>

Pendapat mereka ini sama dengan apa yang pernah dinyatakan oleh 'Umar al-Khaṭṭāb, 'Abd Allāh bin Mas'ūd, 'Abd Allāh bin 'Umar, Zayd bin Aslam, Makhūl, al-Sya'bī, al-Nakha'ī, 'Aṭā' bin al-Sā'ib, al-Zuhrī, Yaḥyā bin Sa'īd al-Anṣārī, Rabī'ah, Sa'īd bin 'Abd al-'Azīz dan salah satu riwayat daripada al-Awzā'ī.<sup>115</sup>

Manakala antara dalil yang menjadi sandaran Imām al-Syāfi'ī tidak batal wuduk bagi yang kena sentuh ialah satu hadith yang menyebut 'Āisyah r.ha memegang tapak kaki Nabi SAW yang sedang berada di dalam masjid. Nabi SAW ketika itu sedang berdoa di dalam sujud sembahyang. Dalam keadaan begitu Nabi SAW meneruskan sembahyangnya tanpa memberhentikannya. Ini menunjukkan yang kena sentuh tidak batal sebagaimana sekiranya seseorang itu menyentuh kemaluan orang lain.<sup>116</sup>

Perbezaan pendapat ini juga berpunca daripada wujudnya dua bacaan pada perkataan *لَمْ يَسْتَمِ* dan *لَمْ يَسْتَمِ* iaitu *لَمْ يَسْتَمِ* dan *لَمْ يَسْتَمِ*. Bagi golongan yang membaca dengan bacaan yang pertama, mereka menghukumkan batal wuduk ke atas yang

<sup>114</sup> Untuk mengetahui perbincangan terperinci dalil-dalil tersebut lihat Muḥammad 'Uqlah (1983), *Dirāsāt Fī al-Fiqh al-Muqārīn*, Amman: Maktabah al-Risālah al-Ḥadīthah, h. 59-61.

<sup>115</sup> Muḥyī al-Dīn bin Syaraf al-Nawawī (t.t), *op.cit.*, h. 34.

<sup>116</sup> Muḥyī al-Dīn bin Syaraf al-Nawawī (1995), *op.cit.*, Kitāb al-Ṣalāh, Bāb Mā Yuqāl Fī al-Rukū' wa al-Sujūd, no. hadith 222; Muḥammad bin 'Alī al-Syawkānī (1996), *op.cit.*, h. 189; Muḥyī al-Dīn bin Syaraf al-Nawawī (t.t), *ibid.*, h. 27.

menyentuh dan yang kena sentuh kerana perkataan itu bermaksud satu perbuatan yang berlaku di antara dua pihak. Manakala bagi golongan yang membaca dengan bacaan yang kedua mereka menghukumkan batal wuduk ke atas yang menyentuh sahaja.<sup>117</sup>

Dalam masalah ini, *maṣlaḥah* Jemaah haji dilihat menjadi pertimbangan bagi Jemaah Ulama membuat keputusan untuk *mentarjīḥkan* pendapat bukan *qawl* muktamad sebagai keputusan fatwa. Ini memandangkan begitu sukar bagi Jemaah haji Malaysia yang umumnya bermazhab Syafi'i untuk mengamalkan *qawl* muktamad mazhab Syafi'i dalam masalah ini memandangkan persentuhan kulit antara lelaki dan perempuan semasa tawaf di Kaabah semasa musim haji sukar untuk dielakkan.

Bagi tiga mazhab yang lain iaitu Hanafi, Maliki dan Hanbali, mereka mempunyai pendapat yang berbeza dengan pendapat mazhab Syafi'i. Mazhab Hanafi mengatakan tidak batal wuduk persentuhan kulit lelaki dengan perempuan, samada dengan ajnabi atau mahram, samada dengan syahwat atau tidak, yang menyentuh dan yang kena sentuh.<sup>118</sup> Manakala mazhab Maliki dan Hanbali mengatakan tidak batal jika persentuhan berlaku tanpa syahwat dan hukum menjadi sebaliknya jika berlaku dengan syahwat.<sup>119</sup>

---

<sup>117</sup> Muḥyī al-Dīn bin Syaraf al-Nawawī (t.t), *ibid.*, h. 29.

<sup>118</sup> 'Abd al-Raḥmān al-Jazīrī (t.t), *op.cit.*, h. 77; 'Abd al-Karīm Zaydān (1994), *op.cit.*, h. 93; Muḥammad bin 'Alī al-Syawkānī (1996), *op.cit.*, h. 187.

<sup>119</sup> Wahbah al-Zuḥaylī, *op.cit.* (1996), j. 1, h. 275.



Perbezaan pendapat di kalangan mazhab-mazhab ini berpunca daripada perbezaan tafsiran firman Allah yang berbunyi :

أَوْ لَا مَسْتُمِ النَّسَاءَ

Surah al-Maidah (4) : 6

Perkataan لَا مَسْتُمِ النَّسَاءَ menjadi punca perbezaan pendapat di kalangan mereka. Bagi mazhab Syafi'i mereka mentafsirkannya dengan pengertian secara *ḥaqīqah* yang membawa maksud persentuhan kulit dengan kulit.<sup>120</sup> Bagi mazhab Hanafi, mereka mentafsirkannya dengan pengertian secara *majāz* yang membawa maksud persetubuhan.<sup>121</sup> Pentafsiran mereka masing-masing disokong oleh beberapa hadith yang lain.<sup>122</sup>

Bagi mazhab Maliki dan Hanbali pula, mereka mengaitkan persentuhan dengan syahwat berdasarkan kepada beberapa dalil lain yang menunjukkan semata-mata persentuhan tidak membatalkan wuduk.<sup>123</sup> Pendapat mereka ini dikaitkan dengan kaedah "*al-'ām urīd bihi al-khāṣ*" (perkataan umum yang bermaksud khusus).<sup>124</sup> Apa yang dimaksudkan dengan perkataan umum tersebut ialah persentuhan dan khusus itu ialah persentuhan dengan syahwat.<sup>125</sup>

<sup>120</sup> *Ibid*, Muḥammad bin 'Alī al-Syawkānī (1996), *op.cit.*; Muḥammad 'Uqlah (1983), *op.cit.*, h. 58.

<sup>121</sup> *Ibid*, Muḥammad bin 'Alī al-Syawkānī, *ibid*.

<sup>122</sup> Muḥammad 'Uqlah (1983), *op.cit.*, h. 61-65.

<sup>123</sup> Wahbah al-Zuhaylī (1996), *op.cit.*, j. 1, h. 275-276; Muḥammad 'Uqlah (1983), *ibid*, h. 65-66.

<sup>124</sup> Abī al-Walīd Muḥammad bin Aḥmad bin Muḥammad Ibn Rusyd al-Qurṭubī (1995), *op.cit.*, h. 78.

<sup>125</sup> Muḥammad 'Uqlah (1983), *op.cit.*, h. 65.

Dalam masalah ini, beberapa orang *fuqahā*<sup>126</sup> terkemudian telah membuat *mentarjīhan* mereka masing-masing berasaskan kepada kekuatan dalil yang digunakan oleh keempat-empat mazhab tersebut. Hasilnya, mereka *mentarjīhan* pendapat mazhab Maliki dan Hanbali yang dianggap lebih sederhana berbanding pendapat-pendapat yang lain.<sup>126</sup>

Walaubagaimanapun, Jemaah Ulama tidak *mentarjīhan* pendapat dalam mazhab yang lain samada Mazhab Maliki atau Hanbali atau Hanafi, atas alasan Jemaah haji Malaysia tidak mempunyai pengetahuan yang cukup mengenai cara-cara berwuduk dan perkara-perkara yang berkaitan dengannya mengikut mazhab-mazhab yang lain. Di mana perkara ini perlu juga mereka amalkan sekiranya mereka ingin mengamalkan mazhab yang lain daripada mazhab Syafi'i dan ini sudah tentu menyulitkan mereka.<sup>127</sup>

Oleh hal yang demikianlah, Jemaah Ulama telah membuat keputusan untuk *mentarjīhan* pendapat yang masyhur di dalam mazhab Syafi'i iaitu wuduk mereka tidak dikira batal dengan sebab persentuhan di antara lelaki dengan perempuan yang ajnabi semasa tawaf, jika mereka bukan menyentuh tetapi tersentuh atau disentuh. Pendapat ini dipilih kerana ia memberi kelonggaran dan tidak akan menimbulkan kerumitan kepada Jemaah Haji Malaysia sekiranya berlaku persentuhan dalam keadaan tersebut. Ini kerana sekiranya mereka mengamalkan *qawl* muktamad mazhab Syafi'i, kemungkinan wuduk mereka akan

---

<sup>126</sup> Muhammad 'Uqlah (1983), *ibid.*, h. 81; Wahbah al-Zuhayli (1996), *op.cit.*, h. 277; Muhammad bin 'Ali al-Syawkānī (1996), *op.cit.*, h. 189; 'Abd al-Karīm Zaydān (1994), *op.cit.*, h. 94.

<sup>127</sup> Lihat Apendiks M.

sentiasa batal dan mereka terpaksa mengambil wuduk berulang kali. Hal ini sudah tentu akan memberi kerumitan yang besar kepada mereka.

#### **4- Fatwa Harus Melontar Jamrah Selepas Fajar Haji 13 Zulhijah.**

Fatwa seterusnya ialah berkenaan dengan masalah Jemaah Haji Malaysia melontar jamrah selepas fajar haji 13 Zulhijah. Jemaah Ulama melalui ijtihad *jamā'ī* mereka pada 4 Zulkaedah 1416H bersamaan 24 Mac 1996, telah membuat keputusan mengharuskan jemaah haji Malaysia untuk melontar *jamrah* selepas fajar haji 13 Zulhijah. Keputusan ini dibuat berasaskan *qawl ḍa'īf* dalam mazhab Syafi'i sebagaimana yang dipakai oleh pihak Lembaga Urusan dan Tabung Haji Malaysia.<sup>128</sup>

Pendapat ini sebenarnya merupakan pendapat lama Imām al-Syāfi'ī dan disokong oleh sebahagian daripada *fuqahā'* mazhab Syafi'i seperti Imām al-Ḥaramayn, Imām al-Rāfi'ī dan Imām Ibn Ḥajar.<sup>129</sup> Ia juga merupakan pendapat Imām Abū Hanīfah<sup>130</sup> yang juga menjadi pendapat yang masyhur di dalam mazhab Hanafi yang membenarkan melontar *jamrah* pada hari tersebut sebelum gelincir matahari.<sup>131</sup>

---

<sup>128</sup> Lihat Apendiks N.

<sup>129</sup> Muhammad bin Isma'īl Daud al-Fattani (1349), *Kitāb al-Baḥr al-Wāfi wa al-Nahr al-Ṣāfi*, Jeddah : Maktabah Syarqiyyah, h. 520.

<sup>130</sup> Al-Sayyid Sābiq (1994), *op.cit.*, j. 1, h. 527; 'Alā'u al-Dīn Abī Bakr bin Mas'ūd al-Kāsānī al-Hanafī (1974), *op.cit.*, j. 2, h. 138.

<sup>131</sup> Wahbah al-Zuhaylī (1996), *op.cit.*, j. 3, h. 195; Muḥammad bin 'Alī al-Syawkānī (1996), *op.cit.*, j. 3, juz. 5, h. 92.

Mengikut *qawl* muktamad dalam mazhab Syafi'i waktu melontar *jamrah* pada 13 Zulhijjah bermula selepas gelincir matahari sehingga terbenamnya matahari.<sup>132</sup> Pendapat ini juga menjadi pendapat majoriti *fuqahā'* dari kalangan mazhab-mazhab yang lain.<sup>133</sup>

Perbezaan pendapat di antara kedua-dua belah pihak ini berpunca daripada perbezaan dalil yang digunakan mereka. Pihak yang tidak mengharuskan melontar selepas fajar berdalilkan dengan beberapa dalil. Salah satu daripadanya ialah hadith daripada Ibn 'Abbās r.a di mana beliau menyebut bahawa Nabi SAW melontar *jamrah* ketika matahari telah tergelincir.<sup>134</sup> Dalam satu hadith lain Jābir menyebutkan bahawa Nabi SAW melontar *jamrah* pada hari raya haji pada waktu duha, manakala pada hari yang lain baginda melontar apabila telah gelincir matahari.<sup>135</sup> Mereka juga berdalilkan dengan kata-kata Ibn 'Umar yang diriwayatkan oleh Imām al-Bayhaqī daripada Nāfi' yang bermaksud "janganlah kamu melontar pada hari-hari *tasyrīq* sehinggalah telah gelincir matahari."<sup>136</sup>

---

<sup>132</sup> Syams al-Dīn Muḥammad bin Muḥammad al-Khaṣīb al-Syarbīnī (1994), *op.cit.*, h. 507; Muṣṭafā al-Khin *et. al* (1989), *op.cit.*, h. 138; Muḥyī al-Dīn Yahya bin Syaraf al-Nawawī (1995), *op.cit.*, j. 2, h. 384.

<sup>133</sup> Wahbah al-Zuhaylī, *op.cit.*; al-Sayyid Sābiq, *op.cit.*; Muḥammad bin 'Alī al-Syawkānī (1996), *op.cit.*; Muḥammad bin Ismā'īl al-Ṣun'ānī (1991), *Subul al-Salām Syarḥ Bulūgh al-Marām*, j. 2, Beirut : Dār al-Fikr, h. 421; Abī al-Walīd Muḥammad bin Aḥmad bin Muḥammad Ibn Rusyd al-Qurtubī (1995), *op.cit.*, h. 684.

<sup>134</sup> Abū Bakr Muḥammad bin 'Abd Allāh al-Ma'rūf bi Ibn al-'Arabī al-Mālikī (1997), 'Ārīḍah al-Aḥwazī bi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Tirmidhī, Kitāb al-Ḥajj, Bāb Mā Jā'a Fī al-Ramy Ba'da Zawāl al-Syams, no. hadith 898. Lihat juga Muḥammad bin 'Alī al-Syawkānī, *ibid*, h. 92.

<sup>135</sup> Abū Dāwūd Sulaymān bin al-Asy'ath al-Sajistānī (1999), *op.cit.*, Kitāb al-Manāsik, Bāb Fī Ramy al-Jimār, no. hadith 1971. Hadith ini juga diriwayatkan oleh al-Jamā'ah, lihat Muḥammad bin 'Alī al-Syawkānī (1996), *op.cit.*, h. 75.

<sup>136</sup> Abū Bakr Aḥmad bin al-Ḥusayn al-Bayhaqī (t.t), *al-Sunan al-Kubrā*, Kitāb al-Ḥajj, Jimā'u Abwāb Dukhūl Makkah, no. hadith 9758.

Dalil-dalil di atas menjadi pegangan majoriti *fuqahā'* bahawa waktu melontar *jamrah* pada hari-hari *tasyrīq* bermula selepas gelincir matahari, termasuklah dua orang murid Imām Abū Hanīfah iaitu Imām Abū Yūsuf dan Imām Muḥammad. Mereka berdua berhujah dengan hadith yang diriwayatkan oleh *al-Jamā'ah* daripada Jābir r.a sebagaimana disebutkan di atas. Mereka berdua menegaskan bahawa waktu-waktu ibadat haji tidak boleh diketahui melalui kaedah *qiyās*. Oleh itu, waktu melontar pada 13 Zulhijah bermula selepas gelincir matahari sebagaimana dijelaskan dalam hadith-hadith di atas.<sup>137</sup>

Manakala bagi pihak yang mengharuskannya pula berdalilkan dengan kata-kata Ibn 'Abbās yang diriwayatkan melalui riwayat yang lemah di mana Ibn 'Abbās r.a menyebut yang bermaksud apabila telah terbit siang hari *nafar* yang akhir, dibolehkan untuk melontar dan pulang daripada Minā.<sup>138 139</sup>

Al-Kāsānī mengatakan, secara zahirnya, apa yang disebut oleh Ibn 'Abbās r.a itu boleh diandaikan bahawa beliau mendengar daripada Nabi SAW kerana waktu melontar termasuk dalam perkara-perkara yang tidak boleh diijtihadkan. Oleh itu, kata-kata Ibn 'Abbās r.a ini boleh dianggap sebagai *pentakhṣīs* kepada hadith Jābir tadi. Begitu juga boleh diandaikan bahawa melontar pada hari terakhir itu hukumnya *istiḥbāb* kerana jemaah haji boleh berangkat daripada Minā ke Mekah sebelum melontar sekaligus meninggalkan terus melontar pada hari tersebut.

<sup>137</sup> 'Alā'u al-Dīn Abī Bakr bin Mas'ūd al-Kāsānī al-Ḥanafī (1974), *op.cit.*

<sup>138</sup> *Ibid.* Wahbah al-Zuhaylī (1996), *op.cit.*; Al-Sayyid Sābiq (1994), *op.cit.*

<sup>139</sup> Abī Bakr Aḥmad bin al-Ḥusayn al-Bayhaqī (t.t), *op.cit.*, no. hadith 9785.

Apabila dibolehkan meninggalkan terus melontar, lebih-lebih lagi dibolehkan melontar sebelum gelincir matahari.<sup>140</sup>

Jemaah Ulama telah membuat keputusan untuk *mentarjīhkan* pendapat yang mengharuskan melontar selepas fajar 13 Zulhijah berdasarkan kepada kemaslahatan jemaah haji Malaysia bagi menyediakan kepada mereka waktu yang luas untuk melakukan ibadat melontar *jamrah*. Dengan kata lain, neraca yang digunakan dalam melakukan *pentarjīhan* tersebut adalah *al-maṣlahah* iaitu mendatangkan kebaikan dan menolak keburukan kepada jemaah haji ketika mengharungi jutaan umat Islam semasa melakukan ibadat melontar kerana kaedah *fiqh* ada menyebut “*al-masyaqqah tajlib al-taysīr*” yang bermaksud kesukaran itu mendatangkan kesenangan.<sup>141</sup>

Walaupun dari sudut kekuatan dalil lebih berpihak kepada pandangan majoriti *fuqahā'*, kerana dalil-dalil mereka yang lebih banyak dan kuat berbanding dengan pihak yang satu lagi yang berpegang kepada dalil yang lemah, ianya tidak boleh dijadikan keputusan yang muktamad untuk tidak *mentarjīhkan* pendapat mereka. Ini memberi gambaran bahawa Jemaah Ulama, dalam melakukan *pentarjīhan*, tidak melihat satu sudut tertentu sahaja iaitu kekuatan dalil bahkan mengambil kira pelbagai sudut lain seperti kerumitan yang dihadapi oleh jemaah haji Malaysia untuk mengharungi kesesakan umat Islam semasa melontar sekaligus dapat menghindarkan mereka dari sesuatu perkara yang tidak diinginkan. Oleh sebab

---

<sup>140</sup> 'Alā'u al-Dīn Abī Bakr bin Mas'ūd al-Kāsānī al-Hanafī (1974), *op.cit.*

<sup>141</sup> Ahmad bin Muḥammad al-Zarqā' (1996), *op. cit.*, h. 157; Abī al-Faḍl Jalāl al-Dīn 'Abd al-Rahmān al-Suyūfī (1996), *op. cit.*, h. 102. Hj. Hasan bin Hj. Salleh (1996), *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah (Perinsip-Perinsip Fiqh Islam)*, c. 6, Kota Bharu : Pustaka Aman Press, h. 68.

itulah, *pentarjihan* ini dilihat sebagai suatu *pentarjihan* yang selaras dengan keperluan semasa yang mendesak sebagaimana yang telah dinyatakan oleh Yūsuf al-Qaradāwī.<sup>142</sup>

#### **5- Fatwa Harus *Istibdāl* Atau Membangun Tanah Wakaf Di Bawah Kawalan Majlis.**

Fatwa berkenaan dengan *istibdāl* atau pembangunan tanah wakaf di bawah kawalan Majlis. Dalam mengeluarkan fatwa berhubung dengan perkara ini, Jemaah Ulama, antara tahun 1992 hingga 1999, telah mengadakan mesyuarat beberapa kali. Antaranya pada 8 Rabiul Awal 1416H bersamaan 5 Ogos 1995.<sup>143</sup>

Dalam mesyuarat ini, Jemaah Ulama telah menerima permohonan daripada bahagian pembangunan Majlis bagi mendapatkan fatwa mengenai persoalan pengurusan pembangunan tanah-tanah wakaf yang di bawah kawalan MAIK. Satu kertas kerja telah dikemukakan oleh Pegawai Pembangunan Majlis yang menerangkan secara terperinci perkara tersebut seperti matlamat-matlamat yang hendak dicapai melalui rancangan tersebut dan cadangan-cadangan bagi membangunkan tanah-tanah tersebut. Jemaah Ulama juga diberi penjelasan tambahan oleh Pegawai Baitul Mal mengenai kedudukan tanah-tanah wakaf yang ada dibawah jagaan MAIK.<sup>144</sup>

---

<sup>142</sup> Yūsuf al-Qaradāwī (1994), *al-Ijtihād al-Mu'āṣir Bayna Inḍibāt wa al-Infirāt*, Kaheerah : Dār al-Tibā 'ah wa al-Nasyr al-Islāmiyyah, h. 32.

<sup>143</sup> Lihat Apendiks O.

<sup>144</sup> *Ibid*.

Jemaah Ulama, setelah berbincang dan meneliti penjelasan-penjelasan yang dikemukakan, telah membuat keputusan untuk mengharuskan harta wakaf sama ada wakaf am atau wakaf khas untuk dijualbeli atau ditukar ganti atau *ihdāl* atas sebab-sebab *darūrah* atau *maṣlaḥah ‘āmmah* bagi memelihara maksud dan tujuan wakaf itu sendiri supaya jangan sampai dipersia-siakan.<sup>145</sup> Hukum tersebut berdasarkan pendapat yang dikemukakan oleh Imām Ibn Taymiyyah dalam kitab *Majmū‘ Fatāwā*, di mana beliau menyandarkan pendapatnya kepada Imām Aḥmad dan sebahagian *fuqahā’* mazhab Hanafi.<sup>146</sup>

Fatwa ini berlawanan dengan *qawl* muktamad dalam mazhab Syafi’i yang juga merupakan pendapat dalam mazhab Maliki dan pendapat kebanyakan ulama *mutaqaddimīn* dan *muta’akhirīn*, yang mengatakan hukum mengenai harta wakaf, sama ada wakaf am atau khas tidak harus dijual beli atau ditukar ganti.<sup>147</sup>

Perbezaan pendapat di antara kedua-dua belah pihak ini berpunca daripada perbezaan dalil yang digunakan. Bagi golongan yang mengharuskan *istibdāl* mereka berdalilkan dengan hadith, *āthār* dan juga *qiyās*. Antara hadith yang menjadi dalil mereka ialah sabda Nabi SAW kepada ‘Āisyah berkenaan dengan *Masjid al-Harām*, maksudnya :

*“Kalaupun bukan kerana kaummu masih baru dengan zaman jahiliyah, pasti aku akan runtuhkan Kaabah, dan aku akan jadikannya mempunyai dua pintu. Satu pintu untuk orang ramai*

---

<sup>145</sup> *Ibid.*

<sup>146</sup> Svaykh al-Islām Aḥmad bin Taymiyyah (1387H), *Majmū‘ al-Fatāwā*, j. 31, T.T.P : Maṭba‘ah al-Iḥkūmah, h. 252-253; Wabbah al-Zuhaylī, *op.cit.*, j 8, h. 221.

<sup>147</sup> *Ibid.*



masuk ke dalamnya dan satu pintu untuk orang ramai keluar daripadanya.”<sup>148</sup>

Sekiranya halangan yang begitu jelas itu tidak wujud, sudah pasti Nabi SAW akan mengubah binaan Kaabah. Ini menunjukkan harus mengubah binaan yang diwakafkan daripada satu bentuk kepada bentuk yang lain berasaskan *masalahah* yang jelas.<sup>149</sup>

Begitu juga terdapat *āthār* daripada sahabat yang boleh dijadikan hujah bagi mengharuskan *istibdāl*. Contohnya ‘Umar al-Khaṭṭāb r.a pernah memindahkan masjid lama Kufah ke tempat lain lalu dijadikan pasar lambak. Ini merupakan pertukaran ke atas tapak masjid. ‘Umar al-Khaṭṭāb dan ‘Uthmān r.huma juga membina Masjid Nabi SAW dengan binaan yang baru dan menambahkan binaan pada binaan yang asal.<sup>150</sup>

Manakala memindahkan satu tapak ke tapak yang lain, Imām Aḥmad dan selainnya telah menyebut bahawa hukumnya harus kerana perkara tersebut pernah dilakukan oleh sahabat-sahabat Nabi SAW di mana salah seorangnya iaitu ‘Umar al-Khaṭṭāb r.a pernah melakukannya dan perbuatannya itu diketahui ramai tanpa ada sebarang bantahan daripada sahabat-sahabat yang lain.<sup>151</sup>

---

<sup>148</sup> Aḥmad bin ‘Alī bin Ḥajr al-‘Asqalānī (1989), *op.cit.*, Kitāb al-‘Ilm, Bāb Man Taraka Ba‘da al-Ikhtiyār Makhāfah An Yaqsura Fahmu Ba‘du al-Nas ‘Anh Fayaqa‘u Fī Asyaddi Minhu, no. hadith 126. Hadith ini juga diriwayatkan oleh imam-imam hadith yang lain. Lihat *takhrījnya* oleh al-Saykh ‘Abd al-Qādir ‘Irfān al-‘Assyā Ḥassūnah dalam Syams al-Dīn Abī ‘Abd Allāh Muḥammad bin Abī Bakr Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1995), *Zād al-Ma‘ād fī Ḥady Khayr al-‘Ibād*, j.2, Beirut : Dār al-Fikr, h. 125.

<sup>149</sup> Sayykh al-Islām Aḥmad bin Taymiyyah (1387H), *op.cit.*

<sup>150</sup> *Ibid.*

<sup>151</sup> *Ibid.*

Mereka juga meng*qiyās*kan hukum ini dengan keharusan meng*istibdāl*kan tapak masjid dengan bukan masjid sebagaimana yang dilakukan oleh 'Umar al-Khaṭṭāb r.a, maka lebih utama lagi keharusannya meng*istibdāl*kan sesuatu dengan sesuatu yang lebih baik daripadanya. Ini juga merupakan *qiyās* ke atas harusnya menukar binatang korban dengan yang lebih baik daripadanya.<sup>152</sup>

Manakala mazhab Syafi'i dan golongan yang sependapat dengannya beralilkan dengan hadith Rasulullah SAW daripada Ibn 'Umar al-Khaṭṭāb r.huma yang menceritakan bahawa 'Umar al-Khaṭṭāb r.a memperolehi tanah rampasan perang di Khaybar. Lalu beliau pergi menjumpai Nabi SAW untuk meminta pendapat. Lalu Nabi SAW bersabda maksudnya "Jika mahu, kamu boleh mewakafkan harta modalnya itu atau mendedekahkannya, tetapi tidak boleh dijual, dibeli, diberi percuma dan dipusakai harta tersebut." <sup>153</sup>

Berdasarkan hadith di atas, golongan ini menolak pendapat yang mengharuskan jualbeli harta wakaf. Dalam menyokong pendapat ini, Imām Abū Yūsuf mengatakan bahawa sekiranya hadith ini sampai kepada Imām Abū Hanīfah sudah pasti beliau akan menarik balik pendapatnya yang mengharuskan jualbeli harta wakaf.<sup>154</sup>

---

<sup>152</sup> *Ibid.*

<sup>153</sup> Muhyī al-Dīn Yahya bin Syaraf al-Nawawī (1995), *op.cit.*, Kitāb al-Waṣīyyah, Bāb al-Waqf, no. hadith 15. Hadith *Muttafaq 'alayh* dan lafaz oleh Imam Muslim. Lihat juga *takhrīj* hadith-hadith yang lain oleh Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Atā' dalam Muḥammad bin Ismā'il al-Ṣun'ānī (1991), *op.cit.* j. 3, h. 169.

<sup>154</sup> Muḥammad bin Ismā'il al-Ṣun'ānī, *ibid.*

Selepas meneliti dan membincangkan perbezaan dalil kedua-dua pihak ini, Jemaah Ulama akhirnya bersetuju, dalam beberapa hal yang boleh memberi manfaat dan *maṣlaḥah ‘āmmah*, untuk *mentarjīhkan* dan menerima pakai pendapat yang dikemukakan oleh Imām Ibn Taymiyyah dalam membuat rumusan fatwa.<sup>155</sup>

Bagi menentukan kewujudan unsur *ḍarūrah* atau *maṣlaḥah ‘āmmah*, Jemaah Ulama membuat keputusan bahawa ianya hendaklah dirujuk kepada Mahkamah Syar‘iyyah untuk membuat keputusan mengenainya. Ini berdasarkan kepada beberapa ungkapan yang terdapat dalam kitab-kitab *fiqh* yang masyhur. Antaranya kitab *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh* oleh Wahbah al-Zuhaylī,<sup>156</sup> di mana beliau menyatakan syarat-syarat *istibdāl* itu apabila harta wakaf ini berupa harta tak alih selain daripada masjid, maka menurut *qawl* yang muktamad, kadi harus melakukan *istibdāl* semata-mata kerana darurat (walaupun tiada syarat dari orang yang mewaqafkan), tetapi bergantung kepada enam syarat berikut (menurut pendapat mazhab Hanafī) :

- i- jika harta wakaf itu luput seluruh manfaatnya, iaitu tiada langsung manfaatnya.
- ii- Harta wakaf itu tidak lagi mempunyai hasil untuk memaju dan membangunkannya
- iii- Bahawa penukaran terhadap harta wakaf itu bukan dibuat secara penipuan

<sup>155</sup> Lihat Apendiks O.

<sup>156</sup> *Ibid*.

- iv- *Istibdāl* ke atas harta wakaf itu hendaklah dilakukan oleh seorang kadi *al-jannah*, kadi yang mempunyai ilmu serta beramal dengannya supaya *istibdāl* yang dibolehkan itu tidak menyebabkan hilang harta-harta wakaf orang Islam, sebagaimana pernah terjadi di zaman mutakhir ini.
- v- *Istibdāl* hanya diharuskan ke atas harta tak alih sahaja, bukan dirham atau dinar agar ianya tidak disalah gunakan oleh nazir kerana nazir jarang membeli ganti barangan tersebut. Setengah pendapat yang lain mengharuskan wang dibuat *istibdāl* jika ianya dilakukan oleh kadi *al-jannah*.
- vi- Kadi tidak melakukan pertukaran harta wakaf untuk mereka yang taraf kesaksiannya tidak diakui dan mereka yang mempunyai hutang ke atasnya untuk mengelak timbulnya tuduhan dan perasaan yang akan menyebelahi mereka.<sup>157</sup>

Ijtihad *jamā'ī* Jemaah Ulama kali ini juga memutuskan bahawa tanah-tanah wakaf yang dibawah kawalan MAIK boleh dimajukan termasuk membuat sandaran kepada mana-mana institusi kewangan yang amalannya tidak bercanggah dengan hukum syarak, dengan syarat usaha tersebut tidak menghilangkan fungsi asal wakaf itu. Kegiatan memajukan tanah wakaf tersebut diharuskan dengan syarat :

- i- urusan yang dijalankan untuk memajukan itu tidak berlawanan dengan kehendak hukum syarak, termasuk sumber kewangan dan sebagainya.

<sup>157</sup> Wahbah al-Zuhayli (1996), *op.cit.*, j. 8, h. 221-222.

- ii- Pendapatan yang diperolehi dari hasil pembangunan tanah-tanah tersebut hendaklah dipastikan benar-benar dimanfaatkan dan menepati sewajarnya bagi memenuhi kehendak asal wakaf tersebut.
- iii- Persetujuan hendaklah diperolehi daripada pihak yang menerima wakaf sebelum memajukan tanah-tanah yang termasuk dibawah kategori wakaf khas.<sup>158</sup>

Keputusan-keputusan di atas, telah dijadikan oleh Jemaah Ulama sebagai garis panduan kepada mana-mana permohonan fatwa yang berkaitan dengan *istibdāl* dan memajukan tanah-tanah wakaf selepas daripada ini.

Hal ini dapat dilihat pula dalam perbincangan mereka yang berlangsung pada 4 Zulkaedah 1416H bersamaan 24 Mac 1996, di mana Jemaah Ulama telah menerima satu cadangan yang dibuat oleh pihak pengurusan Majlis untuk membuat pertukaran tanah-tanah wakaf sama ada wakaf am atau wakaf khas dengan suatu kawasan tanah baru seluas kira-kira 500 ekar yang telahpun dipohon oleh MAIK kepada kerajaan negeri.<sup>159</sup>

Dalam perbincangan ini, Jemaah Ulama telah merumuskan bahawa konsep *istibdāl* telah pun diputuskan dalam fatwa yang lepas dan perkara tersebut adalah jelas. Walaubagaimanapun pada mesyuarat ini, tiada sebarang fatwa dikeluarkan ke atas permohonan tersebut bahkan Jemaah Ulama memutuskan supaya satu

---

<sup>158</sup> Lihat Apendiks O.

<sup>159</sup> *Ibid*

kajian yang lebih terperinci dan mantap mengenai kes ini perlu dibuat dengan seberapa segera untuk dibincang dalam mesyuarat yang akan datang.<sup>160</sup>

Satu lagi perbincangan Jemaah Ulama berhubung dengan isu ini ialah pada 8 Muharram 1417H bersamaan 30 Mei 1996. Jemaah Ulama sekali lagi mengulangi keputusan yang telah dibuat sebelumnya iaitu membolehkan tanah-tanah wakaf ditukarkan kepada kegunaan lain dengan mengenakan syarat-syarat yang tertentu. Syarat-syarat yang membolehkan *istibdāl* tanah wakaf dirumuskan sebagaimana berikut :

- i- sebab-sebab darurat atau *maṣlahah ‘āmmah* bagi maksud dan tujuan wakaf itu sendiri supaya jangan sampai dipersia-siakan.
- ii- Harta yang hendak dijadikan tukaran (*istibdāl*) hendaklah lebih baik dari harta wakaf itu sendiri (*khayr minh*), baik dari segi nilai harta, fungsi dan lain-lain yang berkaitan dengannya.
- iii- Harta wakaf yang hendak di*istibdāl* itu sudah hilang langsung potensinya dan tidak boleh dimajukan lagi.<sup>161</sup>

Berdasarkan syarat-syarat di atas, Jemaah Ulama pada mesyuaratnya kali ini, telah memutuskan bahawa cadangan *istibdāl* tanah wakaf yang dibawah kawalan MAIK dengan suatu kawasan tanah baru yang kini sedang dalam proses permohonan kepada kerajaan negeri itu pada masa ini tidak menepati dengan

---

<sup>160</sup> *Ibid.*

<sup>161</sup> *Ibid.*

kehendak hukum syarak sebagaimana yang digariskan dalam fatwa yang lepas bertarikh 8 Rabiul Awal 1416H bersamaan 5 Ogos 1995.<sup>162</sup>

Kesimpulan yang boleh dibuat daripada fatwa-fatwa di atas ialah Jemaah Ulama melalui perbincangan mereka telah mengambil pendekatan ijtihad *tarjīhī* dalam mengharuskan *istibdāl* dan memajukan tanah-tanah wakaf dengan mentarjīhkan pendapat Imām Ibn Taymiyyah yang juga pendapat Imām Alīmad dan mazhab Hanafi ke atas *qawl* muktamad dalam mazhab Syafi'i. Pentarjīhan ini dibuat berasaskan neraca *maṣlahah* iaitu demi memajukan tanah-tanah waqaf tersebut sekaligus dapat meningkatkan hasilnya untuk digunakan bagi kepentingan umum.

#### **6- Fatwa Harus Menubuhkan Pasukan Pancaragam.**

Fatwa berkenaan permohonan berhubung cadangan penubuhan pasukan pancaragam (Brassband) Majlis Perbandaran Kota Bharu. Jemaah Ulama melalui ijtihad *jamā'ī* mereka pada 11 Syaaban 1417H bersamaan 22 Disember 1996 telah membuat keputusan membenarkan pihak yang memohon fatwa untuk menubuhkan pasukan pancaragam (Brassband) dengan menggunakan alat-alat muzik seperti gambus, gitar, biola, dram, serunai, rebab dan lain-lain lagi.

Ini dapat difahami daripada kenyataan Jemaah Ulama diakhir perbincangan mengenai masalah ini, selepas mengemukakan kedua-dua pendapat yang mengharuskannya dan tidak mengharuskannya, yang menyebut " berdasarkan nas dan pendapat-pendapat yang tersebut di atas, maka terserahlah mana-mana pihak

---

<sup>162</sup> *Ibid*

atau individu untuk membuat penentuan berhubung dengan penggunaan muzik bagi maksud yang tersebut di atas".<sup>163</sup>

Keputusan yang dibuat oleh Jemaah Ulama kali ini adalah dengan cara *mentarjihkan* pendapat sebahagian *fuqahā'* yang mengharuskan penggunaan alat-alat muzik tersebut ke atas *qawl* muktamad mazhab Syafi'i yang berpendapat sebaliknya. Antara *fuqahā'* yang berpendapat harus menggunakan alat-alat muzik tersebut ialah Imām Malik, sebahagian *fuqahā'* di dalam mazhab Syafi'i, *fuqahā' ahl al-Madīnah*, *fuqahā'* mazhab Zahiri dan sekumpulan ahli Sufi. Ini juga merupakan pendapat sebahagian dari sahabat seperti Ibn 'Umar, 'Abd Allāh bin Ja'far, 'Abd Allāh bin Zubayr, Mu'āwiyah, 'Amr bin al-'Ās dan selain mereka. Begitu juga dengan sebahagian dari tabi'in seperti Sa'īd bin Musayyab, Kadi Syurayh, 'Atā' bin Abī Rabāh, al-Zuhrī, al-Sya'bī dan selain mereka.<sup>164</sup>

Keputusan yang dikeluarkan ini bertentangan dengan *qawl* muktamad di dalam mazhab yang Syafi'i yang juga menjadi pendapat yang masyhur di kalangan mazhab Syafi'i, Maliki, Hanafi dan Hanbali, yang menyatakan haram menggunakan alat-alat hiburan seperti gambus, biola, gitar, dram, serunai, rebab dan lain-lain dari semua jenis alat bertali, seruling dan juga serunai. Barangsiapa yang selalu mendengarnya gugurlah hak kesaksiannya.<sup>165</sup>

---

<sup>163</sup> Lihat Apendiks P.

<sup>164</sup> Muhammad bin 'Alī al-Syawkānī (1996), *op.cit.*, j. 4, juz 8, h. 437-438; Yūsuf al-Qaradāwī (1993), *op.cit.*, j. 2, Mansurah : Dār al-Wafā', h. 489-491; Abū Muḥammad 'Alī bin Aḥmad bin Sa'īd bin Ḥazm al-Andalusī (1988), *op.cit.*, j. 7, h. 579-571; Wabḥah al-Zuhaylī (1996), *op.cit.*, j. 3, h. 574-575; Al-Sayyid Sābiq (1994), *op.cit.*, j. 3, h. 152.

<sup>165</sup> Wabḥah al-Zuhaylī, *ibid.*



Dalam hal ini, Imām al-Ghazālī menyatakan bahawa alat-alat muzik yang menjadi syiar kepada peminum-peminum arak atau kaki-kaki perempuan seperti serunai-serunai, alat-alat muzik yang bertali dan dram adalah alat-alat muzik yang dilarang menggunakannya. Manakala selain daripada jenis-jenis ini, hukumnya kekal pada hukum asal iaitu harus menggunakannya.<sup>166</sup>

Perbezaan pendapat di antara kedua-dua golongan ini berpunca daripada beberapa perkara. Antaranya ia berpunca daripada perbezaan dalil yang dipakai oleh kedua-dua pihak. Golongan yang mengharuskan penggunaan alat-alat muzik tersebut antaranya beralilkan dengan satu hadith yang diriwayatkan daripada Nāfi' hamba Ibn 'Umar r.huma yang menceritakan :

*Pada suatu hari Ibn 'Umar r.huma telah mendengar bunyi serunai lalu beliau meletakkan dua jarinya ke dalam dua lubang telinganya dan bergerak jauh daripada tempat tersebut. Lalu Ibn 'Umar bertanya kepada Nāfi' "adakah kamu masih mendengar bunyi serunai tersebut?". Lalu Nāfi' menjawab "tidak". Lalu Ibn 'Umar membuang jarinya daripada lubang telinga dan berkata : "Aku pernah bersama Nabi SAW ketika baginda mendengar bunyi seperti ini lalu baginda melakukan seperti mana aku lakukan".<sup>167</sup>*

Hadith ini menjadi dalil bagi golongan yang mengharuskan penggunaan alat-alat muzik seperti serunai. Ini kerana sekiranya haram mendengar bunyi alat tersebut, sudah pasti Nabi SAW tidak mengizinkan Ibn 'Umar r.huma untuk mendengarnya. Begitu juga sekiranya ia haram bagi Ibn 'Umar r.huma, sudah pasti beliau tidak akan mengizinkan Nāfi' mendengarnya. Sudah pasti juga Nabi

---

<sup>166</sup> Abū Hāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī (t.t), *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, j. 6, Kaherah : Dār al-Syā'b, h. 1144.

<sup>167</sup> Abū Dāwud Sulaymān bin al-Asy'ath al-Sajistānī (1999), *op.cit.*, Kitāb al-Adāb, Bāb Karāhah al-Ghinā' wa al-Zamr, no. hadith 4924. Kata Abū Daud hadith ini hadith munkar.

SAW akan memerintahkan supaya dipecahkan alat muzik tersebut dan berhenti daripada perbuatan tersebut. Semua ini tidak dilakukan oleh Nabi SAW.<sup>168</sup>

Selain daripada itu, mereka juga berdalilkan dengan beberapa *āthār* yang lain yang menunjukkan harusnya menggunakan alat-alat muzik tersebut. Antaranya riwayat yang menyebut bahawa 'Abd Allāh bin Zubayr r.a mempunyai beberapa orang hamba perempuan yang pandai bermain gambus. Ibn 'Umar r.huma pernah masuk menemuinya dan mendapati di sisinya ada gambus, lalu Ibn 'Umar r.huma berkata "apakah ini wahai sahabat Rasulullah? Lalu Ibn 'Umar mengambilnya dan memperhatikannya seraya berkata "adakah ini alat timbangan orang Syam". Lalu Ibn Zubayr r.a menjawab "alat ini akan digunakan untuk menimbang oleh orang-orang yang faham".<sup>169</sup>

Begitu juga diriwayatkan bahawa Ibn 'Umar r.huma pernah datang menemui 'Alī bin Ja'far r.a, lalu beliau mendapati disisinya seorang hamba perempuan yang menjaga gambus. Lalu 'Alī bin Ja'far r.a bertanya kepada Ibn 'Umar r.huma "Adakah kamu berpendapat alat ini satu kesalahan?". Ibn 'Umar r.huma menjawab "tidak mengapa". Begitu juga diceritakan oleh al-Mawardī bahawa Mu'āwiyah dan 'Amru bin al-'Āṣ r.huma mendengar gambus disisi Ibn Ja'far r.a. Manakala Abū al-Farj al-Aṣbahānī meriwayatkan bahawa Ḥasan bin Thābit r.a mendengar syairnya yang dinyanyikan bersama bunyi gambus.<sup>170</sup>

---

<sup>168</sup> Abū Muḥammad 'Alī bin Aḥmad bin Sa'īd bin Ḥazm al-Andalusī (1988), *op.cit.*, 570.

<sup>169</sup> Muḥammad bin 'Alī al-Syawkānī (1996), *op.cit.*, h. 437.

<sup>170</sup> *Ibid.*, 438.

Berdasarkan *āthār-āthār* di atas dan beberapa *āthār* yang lain lagi,<sup>171</sup> sebahagian *fuqahā'* berpendapat alat-alat muzik tersebut harus digunakan kerana ianya tidak ditegah oleh para sahabat apabila mereka melihat ianya dimainkan oleh orang lain. Ini menunjukkan alat tersebut harus dimainkan.

Manakala bagi golongan yang tidak mengharuskannya pula, mereka beralilkan dengan dalil daripada hadith-hadith Nabi SAW. Antaranya hadith yang diriwayatkan oleh Abū Mālik al-Asy'arī r.a di mana beliau mendengar Nabi SAW bersabda maksudnya "akan terjadi di kalangan umatku golongan yang berseronok dengan zina, pakaian sutera, arak dan muzik."<sup>172</sup>

Dalam ungkapan yang lain pula Nabi SAW menyebut :

*"Sesungguhnya akan ada di kalangan umatku mereka yang meminum arak di mana mereka memanggilnya dengan suatu nama lain, tergantung dari bahagian atas kepala mereka irama muzik, lalu Allah menenggelam mereka ke dalam bumi serta menjadikan sebahagian mereka kera dan babi."*<sup>173</sup>

Satu lagi hadith ialah sebagaimana yang diriwayatkan oleh Sa'īd bin Abū Umāmah di mana beliau mendengar Nabi SAW bersabda maksudnya

*"Sesungguhnya Allah mengutuskan aku untuk memberi rahmat kepada seluruh alam. Dan Allah memerintahkan aku supaya menghapuskan alat-alat muzik dan serunai-serunai, tidak halal menjualnya, membelinya, mempelajarinya, menjalankan perniagaan padanya dan pulangnya adalah haram."*<sup>174</sup>

<sup>171</sup> Lihat *ibid.*, h. 437-438.

<sup>172</sup> Ahmad bin 'Alī bin Hajr al-'Asqalānī (1989), *op.cit.*, Kitāb al-Asyribah, Bāb Mā Jā'a fī Man Yastahillu al-Khamr wa Yusammūh Bighayr Ismih, no. hadith 5590.

<sup>173</sup> Abī Abd Allāh Muḥammad Ibn Yazīd al-Qazwīmī Ibn Mājāh (t.t), *Sunan Ibn Mājāh*, Bāb al-'Uqūbāt, no. hadith 4020.

<sup>174</sup> Al-Imām Ahmad Ibn Muḥammad Ibn Hanbal (1994), *Musnad Li al-Imām Ahmad*, Musnad al-Anṣār, Hadith Abī Umāmah al-Bāhilī, no hadith 22281.

Berdasarkan hadith-hadith di atas dan beberapa hadith yang lain,<sup>175</sup> sebahagian *fuyahā* yang lain pula berpendapat bahawa alat-alat muzik tersebut termasuk di dalam perkara-perkara yang diharamkan oleh syarak daripada menggunakannya.

Walaupun, bagi golongan yang mengharuskannya, mereka berpendapat dalil-dalil tersebut adalah tidak jelas maksudnya dan tidak sahih. Sebagai contoh hadith Bukhari yang diriwayatkan oleh Abū Mālik al-Asy'arī r.a tidak diterima oleh golongan ini kerana hadith tersebut termasuk di dalam hadith-hadith *mu'allaq* bukannya hadith *musnad* yang bersambung sanadnya. Sebab itulah hadith ini ditolak oleh Ibn Hazm kerana sanadnya yang terputus dan matan hadith yang tidak kemas. Manakala sanadnya pula berkisar pada seorang perawi yang bernama Hisyam bin 'Ammār yang dianggap lemah oleh kebanyakan ulama hadith.<sup>176</sup>

Oleh itu mereka mengatakan dalil-dalil tersebut tidak boleh dijadikan hujah dalam masalah ini. Ini menyebabkan mereka lebih cenderung untuk memilih dalil-dalil yang mengharuskannya berbanding dengan dalil-dalil yang mengharamkannya. Daripada kenyataan ini dapat dikatakan bahawa perbezaan pendapat di antara kedua-dua golongan ini juga berpunca daripada perbezaan pendapat di dalam menerima dan menolak dalil-dalil yang digunakan dalam perbincangan ini.

---

<sup>175</sup> Lihat *ibid*, h. 434-436.

<sup>176</sup> Yūsuf al-Qaradāwī (1993), *op.cit.*, h. 482-485; Abū Muḥammad 'Alī bin Aḥmad bin Sa'īd bin Hazm al-Andalūsī (1988), *op.cit.*, h. 562-565; Muḥammad bin 'Alī al-Syawkānī (1996), *op.cit.*, h., 436.

Selain itu perbezaan pendapat ini juga berpunca daripada perbezaan pemahaman terhadap sesuatu nas. Sebagai contoh hadith yang diriwayatkan oleh Nāfi' hamba Ibn 'Umar digunakan oleh kedua-dua belah pihak bagi menyokong pendapat masing-masing tetapi berbeza dari sudut pemahaman terhadap hadith tersebut yang menghasilkan pula perbezaan hukum.

Berdasarkan keterangan di atas, penulis berpendapat *pentarjīhan* yang dibuat oleh Jemaah Ulama pada ijtihad *jamā'ī* mereka kali ini adalah berasaskan kepada kekuatan dalil di pihak yang mengharuskan penggunaan alat-alat muzik tersebut. *Pentarjīhan* ini juga dilihat selaras dengan apa yang telah *ditarjīhkan* oleh Yūsuf al-Qaraḍāwī.<sup>177</sup>

#### **7- Fatwa Wajib Zakat *al-Māl al-Mustafād* Tanpa *Hawl* Dan Wajib Zakat Pendapatan Dari Harta Tak Alih Dan Harta Alih.**

Fatwa berkenaan dengan zakat *al-Māl al-Mustafād*. Jemaah Ulama melalui mesyuarat mereka pada 2 Jamadilakhir 1420H bersamaan 12 September 1999 telah bersetuju mengeluarkan fatwa sebagaimana berikut :

*"Harta-harta pendapatan yang diperolehi dari usaha sama ada dalam bentuk gaji, elaun, ganjaran, pampasan atau pendapatan pemindahan atau pendapatan yang diperolehi melalui kerjaya yang bercorak profesional, kepakaran atau kemahiran diri adalah diwajibkan zakat apabila cukup nisabnya menurut nisab zakat logam (emas, perak) atau matawang, tanpa syarat hawl. Kadar zakatnya ialah 1/40 setelah ditolak perbelanjaan daruriyyat yang paling sederhana."*<sup>178</sup>

<sup>177</sup> Yūsuf al-Qaraḍāwī (1993), *op.cit.*, h. 489.

<sup>178</sup> Lihat Apendiks Q.

Menfatwakan wajib zakat *al-Māl al-Mustafād* tanpa syarat *ḥawl* ini selaras dengan apa yang telah difatwakan oleh mazhab Dāwud al-Zāhirī, mazhab al-Nāsir, al-Sādiq dan al-Bāqir daripada imam-imam *Ahl al-Bayt*<sup>179</sup> dan disokong pula oleh beberapa *fuqahā'* masa kini seperti Yūsuf al-Qaraḍāwī<sup>180</sup> dan Wahbah al-Zuhaylī.<sup>181</sup>

Fatwa ini bertentangan dengan *qawl* muktamad dalam mazhab Syafi'i yang juga menjadi pendapat imam-imam mazhab yang empat, yang menyatakan zakat *al-Māl al-Mustafād* tidak diwajibkan melainkan setelah cukup nisab dan genap tempoh setahun.<sup>182</sup>

Dalam hal ini Imām al-Syāfi'ī ada menyebut maksudnya :

*"Tidak dikenakan zakat ke atas al-Māl al-Mustafād [melainkan setelah genap tempoh setahun] walaupun terdapat di sisi tuan harta itu, nisab harta yang sejenisnya. Dikecualikan daripada yang demikian itu, anak-anak binatang ternakan bersama ibu-ibunya sahaja apabila ibu-ibunya cukup nisab. Jika tidak cukup nisabnya, maka tidak diwajibkan."*<sup>183</sup>

Perbezaan di antara dua pendapat ini berpunca daripada perbezaan dalam menerima dan menolak hadith-hadith yang berkaitan dengan masalah yang dibincangkan. Antaranya hadith yang diriwayatkan daripada Ibn 'Umar r.huma bahawa Nabi SAW telah bersabda maksudnya "sesiapa sahaja yang memperoleh

<sup>179</sup> Muḥammad bin 'Alī al-Syawkānī (1996), *op.cit.*, j. 4, h. 454; Yūsuf al-Qaraḍāwī (1969), *Fiqh al-Zakāt*, j. 1, Beirut : Dār al-Irsyād, h. 503.

<sup>180</sup> Yūsuf al-Qaraḍāwī, *ibid.*, h. 505.

<sup>181</sup> Wahbah al-Zuhaylī (1996), *op.cit.*, j. 2, h. 866.

<sup>182</sup> *Ibid.* ; 'Abd al-Raḥmān al-Jazīrī (t.t), *op.cit.*, j. 1, h. 554.

<sup>183</sup> Abū Muḥammad 'Alī bin Aḥmad bin Sa'īd bin Ḥazm al-Andalusī (1988), *op.cit.*, j. 4, h. 196; Yūsuf al-Qaraḍāwī (1969), *op.cit.*, h. 504.

harta maka tidak dikenakan zakat ke atas harta itu sehingga cukup *ḥawl* dalam milik tuannya.”<sup>184</sup>

Satu lagi hadith yang menjadi punca perbezaan pendapat ini ialah yang diriwayatkan daripada ‘Alī bin Abī Ṭālib r.a oleh Imām Abū Dāwud bahawa Nabi SAW bersabda maksudnya “apabila kamu mempunyai dua ratus dirham dan telah berlalu tempoh setahun, maka dikenakan zakat ke atasnya sebanyak lima dirham. Tidak dikenakan zakat ke atas engkau pada emas sehingga engkau memilikinya sebanyak dua puluh dinar.”<sup>185</sup>

Dua hadith ini menjadi antara dalil kepada golongan yang mensyaratkan *ḥawl* bagi dikenakan zakat ke atas *al-Māl al-Mustafād*. Bagi golongan yang tidak mensyaratkan *ḥawl* pula mereka tidak menerima hadith-hadith tersebut sebagai hujah kerana semua hadith-hadith yang berkaitan dengan masalah yang dibincangkan ini dipertikaikan oleh kebanyakan ulama hadith tentang kesahihannya.<sup>186</sup>

Selain daripada itu, perbezaan pendapat antara dua golongan tadi juga berpunca daripada perbezaan pendapat yang diterima daripada golongan sahabat dan

<sup>184</sup> Abī Bakr Muḥammad bin ‘Abd Allāh al-Ma’rūf bi Ibn al-‘Arabī al-Mālikī (1997), *op.cit.*, Kitāb al-Zakāh, Bāb Mā Jā’a Lā Zakāh ‘Alā al-Māl al-Mustafād Ḥattā Yahūla ‘Alayh al-Ḥawl, no. hadith 631 dan 638. Lihat juga Muḥammad bin Ismā‘īl al-Ṣun‘ānī (1991), *op.cit.*, j.2, h. 263. Terjemahannya dipetik daripada Prof. Madya al-Ustaz Mahmood Zuhdi Hj. Abdul Majid (1992), “Syarat *Ḥawl* : Satu Penilaian Terhadap Pandangan al-Qaraḍāwī Dalam Masalah Zakat Gaji Dan Pendapatan Profesional,” dalam *MEDIUM*, Bil. 2, Kuala Lumpur : Akademi Islam Universiti Malaya, h. 7.

<sup>185</sup> Abū Dāwud Sulaymān bin al-Asy’ath al-Sajistānī (1999), *op.cit.*, Kitāb al-Zakāh, Bāb Fī Zakāh al-Sā’imah, no. hadith 1573.

<sup>186</sup> Lihat perbincangan hadith-hadith berkenaan dan kritikan terhadapnya dalam Yūsuf al-Qaraḍāwī (1969), *op.cit.*, h. 492-498.

*tābi'in*. Sebahagian daripada sahabat seperti Ibn 'Abbās, Ibn Mas'ūd dan Mu'āwiyah r.hum dan sebahagian daripada *tābi'in* seperti al-Zuhrī, al-Ḥasan al-Baṣrī, al-Makhūl, al-ʿAwzā'ī dan 'Umar Ibn 'Abd al-'Azīz, tidak mensyaratkan *ḥawl* bagi zakat *al-Māl al-Mustafād*.<sup>187</sup>

Dalam hal ini terdapat riwayat-riwayat daripada mereka yang secara kesimpulannya menunjukkan mereka mengenakan zakat *al-Māl al-Mustafād* ke atas individu-individu tertentu pada hari mereka memperolehinya.<sup>188</sup>

Manakala sahabat-sahabat yang mensyaratkan *ḥawl* pula terdiri daripada Abū Bakr, 'Āisyah, 'Alī bin Abī Ṭālib dan Ibn 'Umar r.hum sebagaimana diriwayatkan daripada mereka. Antaranya riwayat daripada al-Qāsim bin Muḥammad bin Abū Bakr yang menyebut bahawa Abū Bakr r.a tidak akan mengenakan zakat ke atas mana-mana harta sehinggalah setelah cukup *ḥawl*nya. Begitu juga riwayat 'Amrah bint 'Abd al-Raḥmān daripada 'Āisyah r.ha, beliau ada berkata “tidak dikenakan zakat bagi *al-Māl al-Mustafād* sehinggalah cukup *ḥawl*nya.” Begitu juga terdapat riwayat-riwayat yang sama maksudnya daripada sahabat-sahabat yang lain.<sup>189</sup>

Golongan yang tidak mensyaratkan *ḥawl* pula menqiyaskan harta-harta tersebut dengan hasil-hasil pertanian yang wajib dikeluarkan zakat pada hari memperolehinya. Sekiranya hasil-hasil pertanian diambil zakatnya sebanyak satu

<sup>187</sup> *Ibid.*, h. 499; Muḥammad bin 'Alī al-Syawkānī (1996), *op.cit.*, h. 454; Wabbah al-Zuhaylī (1996), *op.cit.*

<sup>188</sup> Yūsuf al-Qaradāwī (1969), *ibid.*, h. 499-503.

<sup>189</sup> *Ibid.*, h. 498.



persepuluh daripada petani yang menyewa, mengapa pula zakat tidak perlu diambil daripada para profesional -umpamanya 1/40- daripada hasil usaha mereka.<sup>190</sup>

Jemaah Ulama dalam mentarjīhkan pendapat yang tidak mensyaratkan *hawl*, telah mengemukakan dua firman Allah SWT sebagai dalil. Pertamanya mereka mengemukakan firman Allah (maksudnya) “Wahai orang-orang yang beriman ! Belanjakanlah (pada jalan Allah) sebahagian dari hasil usaha kamu yang baik-baik, dan sebahagian dari apa yang kami keluarkan dari bumi untuk kamu”.<sup>191</sup>

Terjemahan Surah Al-Baqarah (2) : 267

Keduanya firman Allah SWT (maksudnya) “Ambillah (sebahagian dari harta mereka menjadi sedekah, supaya dengannya engkau membersihkan mereka (dari dosa) dan mensucikan mereka (dari akhlak yang buruk).”<sup>192</sup>

Terjemahan Surah al-Tawbah (9) : 103

Selain itu mereka juga berdalilkan dengan satu hadith daripada Nabi SAW maksudnya “Pada emas dan perak itu dikenakan zakat sebanyak 1/40.”<sup>193</sup>

---

<sup>190</sup> *Ibid.*, h. 507.

<sup>191</sup> Lihat Apendiks Q.

<sup>192</sup> *Ibid*

<sup>193</sup> Abū Dāwūd Sulaymān bin al-Asy'ath al-Sajistānī (1999), *op.cit.*, Kitāb al-Zakāh, Bāb Fī Zakāh al-Sā'imah, no. hadith 1567.

Dalil-dalil di atas menjadi pegangan bagi Jemaah Ulama dan golongan yang tidak mensyaratkan *hawl* kerana ianya didatangkan dalam bentuk pengertian yang umum dan mutlak iaitu tanpa mensyaratkan *hawl*.<sup>194</sup>

Begitu juga dengan pendapat-pendapat daripada sahabat-sahabat dan juga *tābi'in* sebagaimana yang disebutkan di atas, menjadi sandaran kepada Jemaah Ulama dalam melakukan *pentarjīhan* ini.<sup>195</sup>

*Pentarjīhan* yang dibuat oleh Yūsuf al-Qaraḍāwī dan Wahbah al-Zuhaylī dalam masalah ini, juga dilihat menjadi salah satu faktor pendorong bagi Jemaah Ulama untuk sama-sama *mentarjīhan* pendapat tersebut.<sup>196</sup>

Selain daripada *pentarjīhan* ini, Jemaah Ulama dalam mesyuarat ini juga telah mengeluarkan satu lagi fatwa melalui pendekatan ini yang berbunyi :

*"Demikian juga diwajibkan zakat pendapatan dari harta tak alih atau harta alih seperti bangunan premis, rumah, kenderaan dan lain-lain yang diperolehi menerusi sewaan, pajakan dan lain-lain yang tidak termasuk dalam urusan jual beli atau urusan perniagaan. Zakat dikenakan ke atas pendapatan bulanan setelah ditolak perbelanjaan pengurusan."*<sup>197</sup>

Fatwa ini adalah berdasarkan kepada pendapat *fuqahā'* dalam mazhab Hanbali, sebahagian *fuqahā'* dalam mazhab Maliki, al-Hadawiyyah dalam mazhab Zaydiyyah dan sebahagian ulama masa kini seperti Imām Muḥammad Abū

---

<sup>194</sup> Yūsuf al-Qaraḍāwī (1969), *op.cit.*, h. 506.

<sup>195</sup> Lihat Apendiks Q.

<sup>196</sup> *Ibid.*

<sup>197</sup> *Ibid.*

Zahrah, Hasanayn Makhlūf dan ‘Abd al-Raḥmān Ḥasan.<sup>198</sup> Pendapat ini juga disokong oleh Yūsuf al-Qaraḍāwī<sup>199</sup> dan Wahbah al-Zuhaylī.<sup>200</sup>

Fatwa ini bertentangan dengan *qawl* muktamad mazhab Syafi’i yang menyatakan bahawa harta-harta tersebut tidak dikenakan zakat. Mereka menyatakan bahawa zakat tidak dikenakan pada rumah-rumah yang diduduki, peralatan-peralatan rumah, peralatan-peralatan kerja dan binatang-binatang tunggangan.<sup>201</sup>

Perbezaan pendapat ini berpunca daripada tidak wujudnya dalil yang terang daripada al-Quran dan hadith serta pendapat daripada sahabat-sahabat mahupun *tābi’in* yang menunjukkan wajibnya zakat ke atas harta-harta tersebut. Golongan yang tidak mewajibkannya menegaskan bahawa harta-harta yang dikenakan zakat telah ditentukan oleh Rasulullah SAW dan harta-harta tak alih dan alih ini tidak termasuk dalam penentuan tersebut. Ini menyebabkan mereka berpegang dengan hukum asal iaitu bebas daripada tanggungan syarak.<sup>202</sup> Oleh itu, untuk mengubah kedudukan asal daripada tidak diwajibkan kepada diwajibkan perlulah kepada dalil yang jelas daripada Allah dan RasulNya.<sup>203</sup> Lebih-lebih lagi setiap harta umat Islam dikawal oleh Islam daripada diambil oleh orang lain melainkan

---

<sup>198</sup> *Ibid.*

<sup>199</sup> Yūsuf al-Qaraḍāwī (1969), *op.cit.*, h. 462-465.

<sup>200</sup> Wahbah al-Zuhaylī (1996), *op.cit.*, h. 863.

<sup>201</sup> *Ibid.*

<sup>202</sup> Ungkapan ini berdasarkan kepada satu kaedah *fiqh* yang berbunyi *al-Aṣl Barā’ah al-Dhimmah* yang bermaksud yang asal ialah lepas daripada tanggunganjawab. Lihat al-Syaykh Aḥmad bin al-Syaykh Muḥammad al-Zarqā’ (1996), *op.cit.*, h. 105; Hj. Hasan bin Hj. Salleh (1996), *op.cit.*, h. 59.

<sup>203</sup> Yūsuf al-Qaraḍāwī (1969), *op.cit.*, h. 459.

dengan kebenaran. Jika tidak, sudah pasti akan berlaku pengambilan harta dengan cara yang salah.<sup>204</sup>

Dalam menyokong pendapat ini, mereka menyatakan bahawa tidak terdapat dari kalangan *fuqahā'* di setiap zaman dan serata tempat yang mewajibkan zakat ke atas harta-harta tersebut bahkan sekiranya terdapat pendapat daripada mereka sudah pasti pendapat tersebut akan diketahui.<sup>205</sup>

Bagi golongan yang mengatakan harta-harta tersebut diwajibkan zakat, mereka berdalilkan dengan pengertian umum firman Allah (maksudnya ) “dan mereka (yang menentukan bahagian) pada harta-hartanya, menjadi hak yang termaklum.”

Terjemahan Surah al-Ma'ārij (70) : 24

Mereka juga berdalilkan dengan firman Allah (maksudnya) “Ambillah (sebahagian dari harta mereka menjadi sedekah, supaya dengannya engkau membersihkan mereka (dari dosa) dan mensucikan mereka (dari akhlak yang buruk).”

Terjemahan Surah al-Tawbah (9) : 103

Selain itu, mereka juga berdalilkan dengan satu hadith yang bermaksud “tunaikanlah zakat harta-harta kamu”.<sup>206 207</sup>

---

<sup>204</sup> Muḥammad bin 'Alī al-Syawkānī (1971), *Kitāb al-Sayl al-Jarrār al-Mutadāfiq 'alā Ḥadū'iq al-Azhār*, j. 2, Kaherah : Luḡnah Iḥyā' al-Turāth al-Islāmī, h. 27.

<sup>205</sup> Yūsuf al-Qaraḍāwī, *op.cit.*

<sup>206</sup> Abū Bakr Muḥammad bin 'Abd Allāh al-Ma'rūf bi Ibn al-'Arabī al-Mālikī (1997), *op.cit.*, Kitāb al-Zakāh, Bāb al-Amr bi Adā'i al-Zakāh, no. hadith 616.

<sup>207</sup> Yūsuf al-Qaraḍāwī (1969), *op.cit.*, 460-461.

Dalil-dalil di atas menyatakan setiap harta itu ada haknya atau kewajibannya iaitu kewajiban zakat. Walaubagaimanapun, ianya tidak membataskan harta-harta tertentu sahaja bahkan menyebutnya dalam bentuk yang umum. Ini menjadi dalil kepada golongan ini bahawa harta-harta tak alih dan harta alih juga boleh dimasukkan di dalam pengertian umum dalil-dalil di atas.<sup>208</sup>

Mereka juga menegaskan bahawa persoalan zakat harta ini termasuk dalam perkara-perkara yang boleh *diqiyāskan* dan '*illah*'nya ialah pertambahan sebagaimana yang dinyatakan oleh *fuqahā*'. Oleh sebab itu, '*illah*' ini dilihat wujud pada harta-harta tersebut. Selama mana '*illah*' itu wujud, selama itulah zakat diwajibkan ke atas harta-harta tersebut.<sup>209</sup>

Mewajibkan zakat juga dikira lebih cermat dan selamat bagi tuan punya harta tersebut kerana ia dapat menyucikan hati-hati mereka, memupuk kasih sayang di antara mereka dengan orang-orang miskin, mempertahankan agama Islam seterusnya meningkatkan lagi kekuatan ekonomi negara Islam dan meninggikan syariat Islam.<sup>210</sup>

Berdasarkan kepada keterangan-keterangan di atas, Jemaah Ulama telah mengambil keputusan untuk *mentarjīhkan* pendapat yang mewajibkan zakat ke atas harta-harta tersebut demi untuk meningkatkan lagi sumber zakat dalam membantu masyarakat Islam yang memerlukannya khususnya di negeri Kelantan.

---

<sup>208</sup> *Ibid*

<sup>209</sup> *Ibid.*, 461, Wabbah al-Zuhayli (1996), *op.cit.*

<sup>210</sup> Yūsuf al-Qaradāwī, *ibid.*, h. 461.

Kesimpulannya, Jemaah Ulama sepanjang tahun 1992-1999 telah melaksanakan pendekatan *ijtihad tarjihī* sebanyak tujuh kali. Pendekatan ini diambil bagi mengatasi beberapa permasalahan umat Islam dalam melakukan aktiviti-aktiviti tertentu samada yang berbentuk keagamaan dan keduniaan. Oleh itu, secara tidak langsung pendekatan ini membuktikan kemampuan hukum Islam itu sendiri untuk berhadapan dengan pelbagai situasi yang mendatang.